Vijfde Jaarboek ANARCHISME



DE AS 122/123

de AS

anarchistisch tijdschrift

Zes en twintigste jaargang, nr. 122-123, zomer 1998.
De AS verschijnt in vier afleveringen per jaar en is een uitgave van Stichting De AS, Moerkapelle.
ISSN-nummer 0920-3257.
Bestelling: door storting op postgiro 4460315 van de AS te Moerkapelle.
Jaarabonnement: f32,-; buiten Benelux f37,-
Druk: BSG, Schiedam.
Zetwerk: Stichting Rode Emma, Amsterdam.
Adreswijzigingen: bij voorkeur per briefkaart, of per giro (verbeter het adres op de kaart) graag met vermelding van de postcode.
Reklamering: met vermelding van de laatste betaaldatum, als aangegeven in uw giro-administratie.
Nieuwe abonnementen: gaan in met het eerste nummer van de jaargang, tenzij anders aangegeven bij bestelling. Zonder opzegging worden abonnementen verlengd.
Adres: postbus 43, 2750 AA Moerkapelle.
Redactie: Marius de Geus, Jaap van der Laan, Wim de Lobel, Bas Moreel, Hans Ramaer.
Gastredactie: André Bons, Arie Hazekamp, Thom Holterman, Marli Huijer, Rudolf de Jong, André de Raaij, Sies van Raaij, Weia Reinboud, Siebe Thissen, Rymke Wiersma, Bert van Wakeren, Hanneke Willemse.
Verder werkten mee: Leo van Bergen, Chris McDonald, Kirkpatrick Sale, Colin Ward.
Publicatie van een bijdrage impliceert niet dat daarin of daardoor redactionele standpunten worden weergegeven.

REDACTIONEEL

In dit Vijfde Jaarboek Anarchisme - dat als dubbelnummer van De AS verschijnt - treft de lezer zowel originele bijdragen aan als vertalingen van eerder in Engeland en de Verenigde Staten verschenen publicaties. Zo mengt André Bons zich in de actuele discussie aangaande de betekenis van de Amerikaanse eco-anarchist Murray Bookchin. Rudolf de Jong vraagt zich af wat anarchisten momenteel te doen staat en komt tot de conclusie dat de meest realistische aanpak een 'libertair possibilisme' vereist. Thom Holterman pleit voor een herwaardering van de corporatieve staatsgedachte en knoopt daarbij onder meer aan bij ideeën van Kropotkin over bestuur en beheer die we thans als 'functionele decentralisatie' zouden aanduiden. En Chris McDonald ziet overeenkomsten tussen Bakoenin en Marcuse waar het de plaats van de 'onderklasse' in veranderingsprocessen betreft. Vanuit een groen-libertaire optiek beschrijft Hans Ramaer de ruimtelijke inrichting van Nederland, terwijl Kirkpatrick Sale een principiële technologiekritiek formuleert. Colin Ward houdt zich bezig met de gevaren van een groeiend religieus fundamentalisme en Leo van Bergen bekritiseert de opvatting dat oorlog nuttig is voor de medische wetenschap. André de Raaij tenslotte levert een bijdrage over de Nederlandse christenanarchisten aan het begin van deze eeuw.

HET ANARCHISME NA DE VAL VAN DE BERLIJNSE MUUR*

Rudolf de Jong

1

Onze vriend Collin Ward begint altijd met zich te verontschuldigen omdat hij geen Frans spreekt. Ik begin met mij te verontschuldigen voor het feit dat ik probeer Frans te spreken. Maar als u Nederlands kent, verstaat u mijn Frans ook wel. En als jullie het niet kennen, dan hebben jullie pech gehad.
Mijn thema is in ieder geval 'Het anarchisme na de val van de Berlijnse muur'. Een belachelijk thema, dat ik natuurlijk zelf heb uitgezocht. Belachelijk omdat na de val van de Berlijnse muur elk anarchisme 'anarchisme na de val van de Berlijnse muur' is. Maar goed, als goed anarchist en slecht historicus begin ik natuurlijk in het verleden, met de val van de Bastille in 1789.

De inname van de Bastille - 14 juli 1789, begindatum van de Franse revolutie - was, evenals de val van de Berlijnse muur, voornamelijk een symbolische daad. De Bastille, een beruchte gevangenis, werd nauwelijks verdedigd, de Berlijnse muur in het geheel niet. Twee eeuwen na de veertiende juli 1789 bestaat er een Frans chanson dat begint met de zin: "men heeft de Bastille vernietigd maar dat heeft niets veranderd". Dat is waar... en het is ook niet waar. Twee jaar na de ondergang van de Berlijnse muur gingen er in Oost-Duitsland allerlei stemmen op die zeiden: men heeft de Berlijnse muur afgebroken, maar dat heeft niets veranderd. Het is waar... en het is ook niet waar.
Het is niet waar omdat de val van de muur - evenals die van de Bastille - de wereld definitief veranderd heeft. De koude oorlog is ten einde. De Sowjet-Unie en de regimes in Oost-Europa zijn verdwenen. Duitsland is herenigd. Het communisme, dat wil zeggen het marxisme-leninisme, is failliet. Aan de andere kant is het ook waar dat er niets veranderd is. De teleurstellingen zijn algemeen. De vrijheid heeft weinig meer dan deceptie gebracht. De dromen zijn niet verwezenlijkt. De hoop is verdwenen.
Er zijn uiteraard ook grote verschillen tussen de val van de Bastille en die van de muur, tussen de Franse revolutie en de recente veranderingen in Oost-Europa. Pe-

* Dit artikel verscheen eerder onder de titel 'L'anarchisme après la chute du mur de Berlin' in *La culture libertaire. Actes du colloque international, Grenoble, mars 1996.* Textes réunis par Alain Pessin et Mimmo Pucciarelli, Atelier de création libertaire, Lyon 1997, pp. 173-180. Het is gebaseerd op de lezing van Rudolf de Jong op dit internationale symposium van maart 1996 te Grenoble. In het Italië-nummer van *De AS* (118) verscheen een bewerking van de bijdrage van Rosella Di Leo uit deze bundel.

ter Kropotkin, die niet alleen de bekendste anarchistische publicist van zijn tijd was maar ook een belangrijk geograaf en een interessant historicus, gebruikte, als hij het over de Franse revolutie had, altijd de uitdrukking 'De grote Franse revolutie'. 'Grote revolutie': men kan het woord 'grote' als een bijvoeglijk naamwoord zien, als een kwantiteit. Je kan ook de term 'grote revolutie' als een begrip op zichzelf zien. Een soort van revolutie die verschilt van andere vormen van revoluties, als een kwaliteit. Indien wij van de tweede optie uitgaan, rijst de vraag wat dan een 'grote revolutie' inhoudt.

Naar mijn mening is er sprake van een 'grote revolutie' als in een revolutie de 'laatste vragen' worden gesteld. De laatste vragen over de mens, over de samenleving, over de verhouding tussen de mensen en over de verhouding van de mens tot de samenleving. En niet alleen gesteld, er dient ook getracht te worden deze vragen op een nieuwe manier te beantwoorden. Hierdoor raakt een 'grote revolutie' alle aspecten van het leven en de samenleving, het is een poging om de gehele samenleving, ja om de wereld opnieuw te maken. Het is een revolutie met ideeën. Volgens deze criteria is het duidelijk dat de Franse revolutie een 'grote revolutie' was.
En we kunnen ook beweren dat de anarchistische revolutie in Aragón in 1936 tijdens de Spaanse revolutie, die zich op een klein gebied met een bevolking van misschien 300.000 mensen voltrok, een 'grote revolutie' was. De omwentelingen in Oost-Europa en Rusland daarentegen, die het bestaan van driehonderd miljoen mensen diepgaand raakten, vormden slechts 'kleine revoluties'. Er waren geen nieuwe ideeën in Oost-Europa. De westerse wereld navolgen, Amerika na te doen, dat was de enige gedachte, dat was de hele ideologie van deze kleine revolutie.
De westerse wereld heeft evenmin ideeën gehad aangaande de nieuwe situatie in Oost-Europa, geen projecten, geen plannen, niets. De sociaaldemocratie heeft altijd de pretentie gehad een democratisch alternatief van het autoritaire socialisme van de marxisten-leninisten te kunnen bieden. Na de val van de muur hebben de socialisten zelfs geen conferenties georganiseerd om werkelijk te discussiëren over de vraag: 'Wat moeten wij doen?' (ten aanzien van Oost-Europa). De westerse wereld begon direct te praten over 'sociale markteconomie' maar het woord sociaal verdween al heel snel. Het werd de 'vrije' markt van een rauw kapitalisme. Dat heeft de staatseconomie vervangen. De profiteurs zijn dezelfden gebleven. De gedachte om een distributiesysteem in te stellen voor de meest elementaire levensbehoeften, ten einde de ellende van de armsten en meest door de verandering getroffenen te verlichten, schijnt bij niemand te zijn opgekomen.

Je kan je zelfs niet aan de indruk onttrekken dat het communisme in zijn val de gehele sociaaldemocratie heeft meegesleurd. Overal hebben socialistische partijen hun verleden verraden. De sociale wetgeving, de nationalisatie van sleutel-industrieën, de hele idee van een sociale staat, het is allemaal volledig verlaten.

2

En wij, de libertairen? Hebben wij wat te bieden?
Ik heb helemaal uit Nederland een boek meegesjouwd. Dat ik vanmorgen natuurlijk in mijn hotel liet liggen. Het is een belangrijk boek want het is uitgegeven door het Atelier de Création Libertaire, een van de medeorganisatoren van deze conferentie. Een heel belangrijk boek, want ik heb er zelf een stukje in geschreven. Er staat ook een bijdrage in van Nico Berti, een voordracht die hij heeft gehouden op de internationale libertaire ontmoeting in Venetië in 1984. Het ging mij om een passage waarin Berti zegt dat het anarchisme sedert 1945 niet alleen tegen de geschiedenis ingaat, maar *buiten* de geschiedenis is komen te staan.[1]
Nou, dat is natuurlijk geen erg originele opmerking - Nico Berti heeft interessanter dingen gezegd - maar ik kan hem goed gebruiken ter ondersteuning van mijn betoog. Want inderdaad, als wij vandaag de dag het failliet zien van het communisme en van de sociaaldemocratie, dan moeten we ook erkennen dat wij nergens een echte herleving van het anarchisme zien.
Het jaar 1996 brengt ook de honderdste verjaardag van het congres van Londen, het vierde congres van de (Tweede) socialistische Internationale, waarop de anarchisten definitief werden uitgesloten uit deze organisatie. Het was meer dan een scheiding. Sindsdien zijn de ideologieën als het ware vast gezet, gefixeerd. Het anarchisme is in zijn eigen gelijk blijven steken, raakte opgesloten in zijn isolement en verloor zijn scheppende naïviteit. Het is genoeg om te zeggen dat je anarchist bent; het is een soort van a priori geworden als je wilt dat andere anarchisten naar je luisteren. Men *zoekt* geen antwoorden meer, men *heeft* een antwoord. Bij Proudhon en Bakoenin was dat anders, het anarchisme was géén uitgangspunt maar een *conclusie*.
Ik had mij voorgenomen u over een aantal interessante voorbeelden van het gebrek aan creativiteit van de anarchisten te onderhouden, maar gisteren hebben vrienden die veel bekwamer zijn dan ik al reeds zo indringend gesproken over de 'bewakers van graftombes' en over 'ideologische postzegelverzamelaars' dat ik dit gedeelte van mijn betoog - dat overigens het aardigste was - gelukkig kan schrappen. Ja, ik zie mij zelfs genoodzaakt iets aardigs te zeggen over de 'bewakers van graftombes'. Elke cultuur heeft een zekere mate van continuïteit nodig, zelfs de libertaire cultuur. Deze continuïteit vind je in het anarchisme in de eerste plaats in de continuïteit van de pers. De kranten en tijdschriften die met een bewonderenswaardige taaiheid werden gepubliceerd, maar helaas ook met een betreurenswaardig gebrek aan originaliteit. Toch heeft onze pers het anarchisme voor vergetelheid behoed.
Wat we nu nodig hebben - en eigenlijk al heel lang - is een terugkeer, zowel naar de argeloosheid, de naïviteit als naar de werkelijkheid. Gustav Landauer, die jammer genoeg weinig bekend is in Frankrijk, heeft heel terecht de marxisten gekarakteriseerd als 'fantasten zonder fantasie'. Het is voldoende om de communistische

plannen en projecten te bekijken van de marxisten-leninisten, of zij nu uit Rusland kwamen of uit Cuba: geen realisme en geen verbeeldingskracht. Welnu, het tegenovergestelde van 'fantasten zonder fantasie' zijn 'realisten met verbeeldingskracht'. De problemen heel concreet stellen en met werkelijkheidszin en verbeeldingskracht en met de hulp van libertaire concepties zoeken naar antwoorden.
Er bestaat een vreemde tegenstelling in onze samenleving. Onze wereld is vol van 'grains d'ananar' (anarchistische graankorreltjes), om de woorden uit een lied van Leo Ferré te gebruiken. Maar er is geen anarchistisch brood, geen anarchistisch korenveld. De anarchistische graankorreltjes vind je in allerlei libertaire experimenten, in diverse sociale bewegingen, protestbewegingen, waar men probeert autoritaire en hiërarchische structuren te vermijden. Er zijn anarchistische graankorrels in het persoonlijk leven, in de verhouding tussen man en vrouw, tussen ouders en kinderen, in vriendenkringen en affiniteitsgroepen. Er komen zelfs steeds meer van deze anarchistische graankorreltjes maar zij vormen tezamen nog geen anarchistisch brood. Het ontbreekt aan ideeën en plannen voor de samenleving *als geheel*. Structuren zonder dominantie voor de maatschappij.

Het is natuurlijk makkelijk om te zeggen dat we realistisch moeten zijn, maar wat moeten we doen? Zoals in het verleden vechten tegen de autoritaire staat, tegen het kapitalisme met zijn wereldmarkt, tegen de overal doordringende centralisatie? Zoals de anarchisten in het verleden deden, komen we op voor zelfbestuur, voor het federalisme, voor een vrijheidlievend socialisme, het vrije denken enz. We vergeten daarbij te veel dat de fundamentele structuren van de moderne wereld veel complexer en anti-anarchistischer zijn, het anarchisme veel moeilijker maken, dan de wereld van de negentiende eeuw; veel complexer ook dan de wereld van 1945.
Kijken we naar de economie 'Ouvrier, prends la machine, prends la terre paysan!' (Arbeider neem de machine, boer neem de grond). Met deze schitterende woorden begint de Jurassienne, het lied van de anarchistische Jura-federatie uit de tijd van Marx en Bakoenin. De woorden vormden een program - en een realistisch program. Maar vandaag de dag? Als je de machines en de grond in bezit hebt of neemt, dan controleer je de productie niet. Je bent afhankelijk van banken, van een wereldmarkt waar je geen invloed op hebt, van regels van de staat of de Europese gemeenschap, van subsidies. In feite ontsnapt de economie aan elke controle, die van de kapitalisten zelf, die van de staat. Over de 'onzichtbare hand' die de economie zou sturen en waar vroegere generaties van liberalen de mond vol van hadden, hoor je nu niemand meer. De economie is een Golem geworden, oncontroleerbaar.
Nemen we vervolgens de politiek. Hier zien we hetzelfde. De politiek reageert op de ontwikkelingen maar is niet in staat om ze te controleren. De verschillen tussen rechts en links worden steeds kleiner. De politiek bevindt zich in een diepe crisis. Extreem-rechts komt met een curieus programma: minder staat en meer repressie.

Ondanks veel woorden tegen extreem-rechts bepaalt dit tegenstrijdige programma steeds meer de gehele politiek.
Als we ons vervolgens naar het terrein van de cultuur wenden, zien we een geheel andere situatie. Op het gebied van de kunst, van de literatuur, de muziek, bestaat er een grote vrijheid, ondanks de aanwezigheid van kapitalistische machten en van de sterke staat. Om te kunnen scheppen moet je vrijheid hebben. Op cultureel gebied, genomen in de zeer ruime zin van het woord, bestaat er meer vrijheid dan in het verleden.
Ik herinner hier nog aan de individuele vrijheid, de emancipatiebewegingen van vrouwen, van homofielen, de kritiek op kerkelijke en ideologische dogma's, de verwerping van hiërarchie in kerken en partijen. De vrijdenkers-organisaties zijn veel minder belangrijk dan vroeger maar binnen de kerken vindt men bij veel gelovigen een open mentaliteit, een geest van tolerantie en onafhankelijkheid. In plaats van de oude strijd der vrijdenkers tegen de kerken kunnen we nu zeggen 'De emancipatie van de christenen zal het werk van de christenen zelf zijn'... Je komt ook een nieuw respect voor de anarchistische idee tegen. Zelfs als het anarchisme als een spook uit het verleden of als een schone illusie wordt gezien. En opnieuw kunnen wij de vraag stellen 'Wat moeten wij doen?' Het anarchisme bevindt zich buiten de geschiedenis. Hoe komen we er in terug? Dat wil zeggen in de actuele discussies over sociale, politieke en economische kwesties.

3

In verschillende brieven die hij aan zijn vrienden schreef in de jaren dertig - het decennium van het overal triomferende fascisme - gebruikte de anarchistische historicus Max Nettlau een metafoor. Wij, de anarchisten, hebben ons mooie libertaire tuintje gecultiveerd zonder ons er rekenschap van te geven dat de woestijn van het totalitarisme in opmars was, die al het leven, alle tuintjes, alle vrijheid, al het sociale leven, verstikte onder het totalitaire zand. De conclusie van Nettlau was dat meer vrijheid alleen uit vrijheid ontstaat, socialisme alleen uit sociaal leven. Het gaat om een ontwikkeling van *liberaal* (niet in de partijpolitieke zin van het woord) naar *libertair*, van *sociaal* naar *socialisme*.
Ik onderschrijf deze conclusie van Nettlau en zou zelf een *libertair possibilisme* (possible: het mogelijke) voor willen stellen. De term possibilisme is gebruikt door Paul Brousse - een Franse anarchist, lid van de 'internationale broederschap' van Bakoenin en diens vrienden - in een brief aan zijn Spaanse vriend Garcia Viñas, een brief over zijn Russische, Italiaanse en Zwitserse vrienden van de 'broederschap'. Max Nettlau, Oostenrijks verzamelaar met Duitse nationaliteit, kreeg de brief van de Spaanse familie Urales en vervolgens werd deze gered door de bibliothecaresse van het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis, Annie Adama van Scheltema. Tenslotte werd de brief voor het eerst in zijn geheel gepubliceerd door

een Engelse historicus.[2] De term possibilisme heeft dus in ieder geval een heel internationale oorsprong.
Bij Brousse is het woord al gekoppeld aan het reformisme. In zijn brief stelt hij voor het anarchisme deels te verlaten en de politiek en verkiezingen te accepteren. Hij zelf zou tenslotte het anarchisme volledig verlaten. Brousse was zelfs gedeputeerde voor Parijs toen de Franse autoriteiten het internationale anarchistische congres van 1900 in die stad verboden. Met de term possibilisme wil ik overigens allerminst deelname aan de politiek propageren (zoals bij voorbeeld wel het geval was bij Horacio Prieto, militant van de Spaanse anarcho-syndicalistische CNT in zijn boek *Possibilismo Libertario*). Ik wil integendeel de anarchistische idee intact laten. Ik geloof dat niet de politiek maar de rechten van de mens (zowel de sociale rechten als die betreffende de individuele mens) voor de anarchisten een mogelijkheid openen om terug te keren in de geschiedenis. Bij possibilisme stel ik mij een open houding voor tegenover alle actuele problemen zoals je die ook vindt bij Proudhon en Bakoenin, met concrete voorstellen, standpunten over en benaderingen van concrete kwesties vanuit een libertair gezichtspunt.
Ik denk daarbij aan de anarchistische graankorreltjes waar ik het over had, tevens aan het praktische idee van een distributiesysteem voor landen als Rusland om een zekere mate van sociale zekerheid - zoals die daar vroeger bestond - te garanderen. Ik voeg er hier twee ideeën aan toe; over de markt en over ex-Joegoslavië.

We leven in de tijd van de Heilige Markt. Iedereen is tegenwoordig een voorstander van de - 'vrije' - markt van het kapitalisme. Zelfs de ex-communisten in Rusland en Oost-Europa, de communisten-aan-de-macht in China en op Cuba, de sociaaldemocraten en de grote meerderheid van allerlei zeer linkse figuren uit de jaren zestig en zeventig, die nu 'realistisch' en 'verstandig' zijn geworden.
Om eerlijk te zijn ben ik zelf ook geen woeste tegenstander van de markt. Ik heb altijd een zeker wantrouwen gehad tegen het anti-markt denken van links. Waarom? Omdat de markt altijd een sociaal verschijnsel is geweest, een sociale instelling bij uitnemendheid. De markt, dat is de ontmoetingsplaats van goederen, van mensen, van culturen, van talen. De markt is een vreedzame ontmoetingsplaats met de anderen. Je zou een geschiedenis van de markt kunnen schrijven als een cultuurgeschiedenis. In wezen waren de socialisten ook niet zo zeer tegen de markt als zodanig maar tegen het bederf op de markt, tegen de ongelijkheid op de markt. In plaats van de markt te vernietigen zou je hem moeten democratiseren en socialiseren. Een distributiesysteem zoals ik dat voor Rusland in gedachte heb, maakt de gelijkheid op de markt groter (althans de ongelijkheid kleiner).
Je zou je kunnen voorstellen in onze maatschappij luxe-artikelen en de cultuur (bij voorbeeld kaartjes voor de bioscoop, theater, concerten, voetbalwedstrijden; ook een aantal kilometer-afstanden van de trein) voor een deel gratis te distribueren, met het recht de bonnen hiervoor te commercialiseren. Het effect zal een zekere

mate van democratisering van de cultuur zijn en van socialisering van de markt. Om de markt te democratiseren is het verder van het grootste belang dat iedereen een minimum-inkomen heeft; iedereen, zowel armen als rijken, mensen met een betaalde baan èn werklozen.

Over ex-Joegoslavië bestaat in Europa een gemeenschappelijke mening. Een algemeen gedeeld gevoel van verdriet en schaamte. Men heeft de misdaden tegen de mensheid, tegen de rechten van de mens niet kunnen voorkomen. Ondanks alle mooie woorden over Europese eenheid, ondanks allerlei intergouvernementele instellingen, ondanks de ontelbare internationale commissies en organisaties die door de Europese staten in het leven zijn geroepen. Europa is niet in staat geweest om de catastrofe in Bosnië te voorkomen. En wij, de mensen van links, de libertairen? Links heeft geen, in ieder geval heel weinig, constructieve denkbeelden naar voren gebracht.
Zo is het heel jammer dat wij niet tijdig op het idee zijn gekomen van een onafhankelijke internationale radiozender die systematisch informatie bracht over alle schendingen van mensenrechten, begaan door alle partijen in ex-Joegoslavië, met uitzendingen in het Servo-Kroatisch en alle andere talen in het gebied en bereikbaar voor alle bewoners. Een zender vrij van alle staatsinvloed en onder controle van niet-gouvernementele organisaties als Amnesty International en de Federatie van Liga's voor de Rechten van de Mens. Nu zijn wij in Frankrijk, in Nederland of in Duitsland meer en veel beter geïnformeerd over hetgeen zich in ex-Joegoslavië afspeelt dan de mensen daar.
In *De AS* 99 heb ik geschreven over een ander aspect van de Bosnische tragedie. De internationale organisaties hebben geprobeerd het geweld tot staan te brengen of om tussenbeide te komen om nieuwe botsingen te voorkomen. Maar men heeft daarbij wel steeds de door het geweld ontstane situaties, de nieuwe politieke eenheden en mini-staten geaccepteerd als afgedwongen feiten. Er is steeds onderhandeld met de mensen die de macht hadden of die met wapengeweld gebieden in hun macht hadden gekregen. Kortom, men heeft steeds contact gezocht met politieke autoriteiten. Het uitgangspunt van elke politieke 'oplossing' was steeds de bestaande toestand of de nieuwe bestaande toestand zoals die door het geweld was verkregen. Men heeft de legers van elkaar gescheiden, maar men heeft de bevolking niet beschermd.
Als men toch besluit om in te grijpen, waarom is het uitgangspunt dan steeds de centrale macht en de nieuw gevormde centrale machten? Waarom heeft men niet rechtstreeks met de gemeenten en met de bevolking in de gemeenten onderhandeld? Waarom heeft men niet gezegd: Wij willen met behulp van een internationale politie de gemeenten, de dorpen en de steden beschermen waarin men zelf bereid is om de rechten en mensenrechten van alle inwoners, van alle minderheden te beschermen. Duitsland was in 1945 zowel bezet (door de geallieerden) als be-

vrijd (van het nazisme). In Bosnië had men het land kunnen bezetten en de gemeenten kunnen bevrijden (van etnisch geweld).

4

Aan het slot van mijn betoog wil ik twee zaken naar voren halen die gunstig zijn voor de libertaire cultuur. De eerste is dat men in de praktijk van het dagelijks leven - zeker niet altijd, maar toch - wel tot niet-autoritaire oplossingen komt. Zoals bijvoorbeeld ook het revolutionaire en anti-autoritaire syndicalisme geboren werd in de praktijk van de sociale strijd en niet in de knappe koppen van de anarchistische theoretici. De mensen die op een heel praktische manier te maken hebben met de werkelijke problemen van de samenleving komen, juist door hun concrete dagelijkse werk, soms tot oplossingen die veel dichter bij onze ideeën staan dan men zich van beide kanten realiseert. Een voorbeeld. U weet dat in Frankrijk een soort van 'Grote Angst' heerst voor de cannabis die uit Nederland komt. Ik begrijp dat. Voltaire heeft al eens over Holland gezegd dat het een land is van 'de canaux, de canards et canaille' (kanalen, eenden en canaille). Helaas zijn ten gevolge van de Franse chemische industrie langs de Rijn de kanalen verontreinigd waardoor de eenden dood zijn gegaan. Maar wat het canaille betreft: hier ben ik! En ik geloof dat uw president, mijnheer Chirac nu van mening is dat Nederland een land is van 'cannabis en canaille'.
Het liberale klimaat - zeker in vergelijking met Frankrijk - dat in Nederland bestaat ten aanzien van cannabis wordt verdedigd door mensen die in de praktijk van hun werk met de problemen van de cannabis en de gebruikers ervan geconfronteerd worden, zelfs door politiemensen. Onlangs hebben een aantal verantwoordelijken voor de politie in de grenssteden, waar men veel cannabis verkoopt, de regering geadviseerd om de bestaande vrij tolerante politiek voort te zetten. Anders, zo zeiden ze, zullen de sociale en criminele gevolgen veel ernstiger zijn.
Dan de tweede. 'Quand nous en serons au temps d'anarchie, les humains joyeux auront un gros coeur...' (Als wij in anarchistische tijden leven, zullen de mensen gelukkig en ruimhartig zijn) luidt de tekst van een van de mooiste liederen uit onze libertaire cultuur. Om ruimhartig te zijn hoeven we echter niet te wachten op anarchistische tijden; en de mensen die ruimhartig zijn, zijn beslist niet altijd anarchisten. Dat is een groot verschil tussen alle marxistische projecten en die van de libertaire cultuur. Voor marxistische projecten heb je altijd marxisten nodig, marxistische partijen en organisaties. Voor het project van de libertaire cultuur, voor het anarchisme, is het niet nodig dat je anarchisten hebt.
Het anarchisme vindt zijn eigen weg, in de samenleving en bij de mensen. Zelfs bij de mensen die groot zijn geworden of leven onder autoritaire verhoudingen ontdek je opvattingen die vanuit een anarchistisch gezichtspunt interessant zijn. Zoals wij al zagen aan het voorbeeld van de cannabis in Nederland, komen de mensen in



de praktijk van hun leven soms tot minder autoritaire opvattingen. Ik heb ook de zelfbevrijding van christenen genoemd. Heel wat gelovigen - en heel overtuigde gelovigen - zeggen vandaag de dag: 'de kerk, dat is niet de paus, dat is niet de hiërarchie, dat zijn wij, de gelovigen, en gezamenlijk vormen wij de kerk'. In de praktijk van hun leven en hun maatschappelijk actief zijn geven niet-anarchisten ons dikwijls een voorbeeld van solidariteit en tolerantie.
In laatste instantie heeft het anarchisme geen anarchisten nodig en... dat is dan ook mijn slotconclusie die ongetwijfeld een opluchting voor u zal zijn: de libertaire cultuur heeft beslist geen Rudolf de Jong van node.

Noten

1. Nico Berti, 'Pour un bilan historique et idéologique de l'anarchisme' dans *l'Etat et l'anarchie*, Lyon, ACL 1985, p. 82.
2. David Stafford, *From Anarchism to Reformism. A study of the political activities of Paul Brousse within the First International and the French socialist movement 1870-90*, London 1970, pp. 252-254.

HET VERMEENDE NUT VAN OORLOG VOOR DE GENEESKUNDE*

Leo van Bergen

Toen ik onlangs op de stoel van de tandarts zat, vroeg hij mij waar ik mee bezig was. Vanuit mijn netelige positie probeerde ik iets te brabbelen over het boek over de Eerste Wereldoorlog dat ik momenteel aan het schrijven ben, waarop hij meteen uitriep: 'Ah, die oorlog is heel goed geweest voor de ontwikkeling van de kaakchirurgie.' Toen ik een keer een lezing gaf voor een aantal artsen en verpleegkundigen over 'het Rode Kruis-vrouwbeeld rond de eeuwwisseling' was de eerste opmerking die ik na afloop naar mijn hoofd kreeg, dat ik als ik die-of-die ziekte had gehad, ik nooit behandeld had kunnen worden als die-of-die oorlog niet was gevoerd. Behalve dat ik me afvroeg wat dat in godsvredesnaam met mijn lezing te maken had, maakte ook dit voorval wederom duidelijk hoezeer de stelling 'oorlog is goed voor de geneeskunde', bij medici is ingeburgerd. Welke houding medici ook innamen tegenover oorlog, van eugenetische, volks- of rassenhygiënistische juichverhalen tot pacifistische vervloekingen, hij had in ieder geval keer op keer de geneeskunde weer verder geholpen.

Zo wordt veelal aan de Frans-Duitse oorlog (1870-1871) de uitvinding van de antisepsis toegeschreven en had de Eerste Wereldoorlog gezorgd voor een enorme uitbreiding van de kennis over, behalve dan de kaakchirurgie, de semiologie en pathologie. Ook de plastische chirurgie mag niet worden vergeten. Een aantal Duitse artsen gaf na afloop van de toch rampzalige Eerste Wereldoorlog, zeker voor Duitsland, nog steeds hoog op over de vooruitgang die deze oorlog teweeg had gebracht. In het in 1922 verschenen handboek over medische ervaringen tijdens die oorlog, schreef Otto von Schjerning dat de zegen van de oorlog daarin lag dat de artsen veel ervaring hadden opgedaan en aan karakter, moed en daadkracht hadden gewonnen. Alle nieuwe kennis die zij in de oorlog hadden opgedaan kon nu ten goede komen aan hun civiele patiënten in tijd van vrede. Zijn collega Hoffman schreef zelfs dat de medici 'in vreugdevolle herinnering' aan de strijd terug konden denken. Oorlog was volgens deze medici 'de leermeester van de chirurgie', omdat tijdsdruk en hoge gewondenaantallen de fantasie prikkelen.[1]

In het NATO-handboek over de medische verzorging ten tijde van een atoomoorlog, dat begin jaren zestig verscheen, stonden de gedenkwaardige woorden te lezen dat, ofschoon zo'n oorlog dan 'misschien' ellende brengt, hij 'ongetwijfeld' de kennis over stralingsziekten weer enorm zal vergroten.[2] Het tegenover elkaar zetten van de woorden 'misschien' en 'ongetwijfeld' doet vermoeden dat de mening

---

* Een uitgebreide versie van dit artikel verscheen eerder in *De Militaire Spectator*, jrg. 166, nr. 11 (1997).

dat op de lange duur een (beperkte) atoomoorlog medisch gezien de mensheid meer goed dan kwaad zou doen, niet geheel afwezig was.
Ook de houding van de Nederlandse medici die begin jaren negentig richting Golf togen, getuigt van deze instelling. Een van hen vond het geen probleem het uitgebreide medisch instrumentarium te moeten ontberen dat hem in zijn moderne hospitaal ter beschikking stond. Hij opereerde evengoed alleen met mes en vork. Wel was het jammer niet dichter bij het front gestationeerd te worden, want 'daar vond je de echt interessante gevallen'. Het medisch team keerde enigszins teleurgesteld terug. Het had niet zoveel te doen gehad.
Het wordt de hoogste tijd dat de vraag aan de orde wordt gesteld, of oorlog inderdaad goed is (geweest) voor de geneeskunde, de vraag of dat positieve imago niet moet worden gerelativeerd. Is er wellicht zelfs sprake van een omgekeerde relatie, is de geneeskunde niet eerder goed geweest voor de oorlog?
Door de invoering van de dienstplicht en doordat de statistische wetenschap had aangetoond dat meer soldaten door ziekte dan door vijandelijk vuur om het leven kwamen of in ieder geval aan het strijdgewoel onttrokken werden, werd het medio vorige eeuw ook de overheden duidelijk dat een goede medische dienst, met de daaraan gepaard gaande zorg voor hygiëne, van groot belang was voor de instandhouding van een krachtdadig leger. De humanitaire gevoelens in de maatschappij, tot uiting komend in sociaal voelende ideologieën als socialisme of de oprichting van het al snel in militair vaarwater opererende Rode Kruis, gaven hun daarbij de kans het eigenbelang met een menslievend sausje te overgieten. Inderdaad: de geneeskunde helpt de oorlog.
Het sausje werd echter al snel van het menu gehaald. Na de Frans-Duitse oorlog werd weliswaar het belang van de medische wetenschap nog steeds door de militaire top onderstreept, maar de humanitaire argumenten die daar in het voorgaande decennium nog al dan niet gemeend voor werden aangevoerd, verdwenen. Op puur humanitaire argumenten gebaseerde verbeteringen van de medische zorg, hadden geen schijn van kans meer het fiat van de legerleidingen te verkrijgen.
Het moet gezegd dat deze ontwikkeling nauwelijks op medische weerstand van betekenis stuitte. Ook de artsen ontkwamen namelijk niet aan de door de nationalistische pers verspreide ideeën der bellicisten, die tegenhangers van de pacifisten die oorlog als de motor van de samenleving zagen, als medicijn voor volk en ras. Spraken pacifisten over oorlog als ziekte, voor de bellicisten was oorlog een arts. Zo had al tijdens de oorlog zelf de befaamde arts Th. Billroth al blijk gegeven van de opvatting dat het, ten voordele van het volk als geheel, maar eens afgelopen moest zijn met de in zwang geraakte, door, door vele vredesjaren week geworden types gepropageerde *Humanitätsduselei.*[3]
De taak die sinds jaar en dag de voornaamste van de Militaire Geneeskundige Dienst was (en is) werd ook naar buiten toe weer in ere hersteld: het op peil houden van de gevechtskracht en het moreel van de krijgsmacht. Het militaire over-

heerste het medische, de geneeskundige zorg stond in het teken van de militaire noodzaak. Niet het individuele heil van de soldaat, maar het algehele heil van het nationale leger moest de artsen voor ogen staan en stond de artsen merendeels ook voor ogen.

Ook dit primaat van het militaire boven het medische element, stuitte om diverse redenen niet op tegenstand van de aan het front en in de militaire ziekenhuizen werkende artsen. Om ons tot de puur medische argumenten hiervoor te beperken: het slagveld werd door velen van hen gezien als een prima plek om medische ervaring op te doen, middelen en methoden uit te proberen, nieuwe technieken te ontwikkelen. Veel artsen zagen het oorlogshospitaal als een speelplaats zonder surveillerende leraren, alwaar in normaler omstandigheden onacceptabele experimenten doorgevoerd konden worden. Zo schreef de Duitse psychiater Kehrer in 1917 dat de oorlog eindelijk de mogelijkheid bood om op een groot aantal mensen al die methoden uit te proberen die daarvoor alleen de aantekenboekjes hadden gehaald. Alles moest geprobeerd worden, zodat oude methoden konden worden vernieuwd of overboord gegooid.[4] Artsen, ondanks hun eed alles te bestrijden wat een gevaar voor de gezondheid van de mens oplevert, verwelkomden de oorlog vaak als hij er eenmaal was en stonden in de tijd voorafgaande aan een oorlog zeker niet per definitie aan de kant van hen die probeerden het uitbreken van de brand te voorkomen.

Mede op grond van het bovenstaande, stelden pacifistische medici de vraag of het wel waar was dat de geneeskundige hulp door de MGD geleverd per saldo levens redde en door het humanitaire werk temidden van de oorlogswaanzin de vrede bevorderde. Was het niet eerder zo dat door de medewerking aan het oorlogsapparaat en doordat de medische zorg wellicht oorlogsverlengend werkte, er juist meer doden en gewonden te betreuren vielen? Tevens stelden zij dat een positief effect op de algehele geneeskunde, op de gezondheid van de burgerbevolking in oorlogs- en vredesdagen, hooguit een bijeffect was van het eigenlijke doel: de gevechtskracht.[5] Zoals ook al de Duitse generaal en latere president Paul von Hindenburg constateerde[6], kan in ieder geval volgens de medisch-historica Johanna Bleker nauwelijks meer worden ontkend dat het medisch werk in oorlogstijd de legers de oorlog langer heeft doen volhouden.[7] Bleker maakte tevens korte metten met het positieve imago dat de oorlog bij vele artsen had. Volgens haar hielp niet de oorlog de medische wetenschap vooruit, maar de medische wetenschap de oorlog.[8]

Medische ontdekkingen

Nadere bestudering van de aan oorlogstijd toegeschreven ontdekkingen rechtvaardigen een nuancering van bovenstaand oordeel. Veel van die ontdekkingen blijken al voor de oorlogsdagen te hebben bestaan. Zo ontdekte de Engelsman Lister in 1867 de antisepsis, een methode die bovendien in de oorlog van 1870-1871 veel minder toepassing vond dan doorgaans aangenomen. De industriële vervaardi-

ging van penicilline was weliswaar mede een gevolg van de Tweede Wereldoorlog, maar de uitvinding op zich had al in 1929 plaatsgehad. De algemene toepassing zou dus zonder de oorlog hooguit wat later hebben plaatsgehad, maar zou zeker niet zijn uitgebleven. Het aantal levens dat met die snellere invoering is gered, weegt vanzelfsprekend niet op tegen de prijs die daarvoor is betaald.
Verder kan men zich afvragen waarvoor de kennis opgedaan in een oorlog waarde heeft. Nog afgezien daarvan dat door de verspreiding van ziektes door de legers en het primaat aan de behandeling van militairen en de absolute voorrang aan onderzoek naar oorlogsziektes en oorlogsverwondingen, oorlog funest was en is voor de civiele gezondheidszorg tijdens de oorlog zelf, heeft de oorlogsgeneeskunde ook nauwelijks voor de civiele geneeskunde in tijd van vrede waarde gehad. Daarvoor verschilt zij met de oorlogsgeneeskunde te zeer van karakter. De problemen die in oorlog om een oplossing schreeuwen, komen vaak in vredestijd helemaal niet voor. Neem het in de smerige loopgraven van de Eerste Wereldoorlog veelvuldig voorkomende gasgangreen. Pas aan het eind van de oorlog was deze vorm van infectie min of meer beteugeld, maar de arts die dacht met zijn kennis over gasgangreen een glanzende carrière tegemoet te gaan in een civiel hospitaal, kwam bedrogen uit. Het werd een nagenoeg onbekend verschijnsel, zoals het ook al vóór 1914 een nagenoeg onbekend verschijnsel was geweest in een civiel hospitaal.
Voor een volgende oorlog is de waarde van de in een voorgaande oorlog opgedane kennis eveneens gering, en niet alleen door de vooruitgang in kennis in de tussenliggende vredestijd. Elke oorlog verschilt van karakter en daarmee verschillen ook de medische problemen van elke oorlog van karakter. Neem wederom het reeds genoemde gasgangreen. In de bewegingsoorlog van 1939-1945 kwam het nauwelijks voor.
Ook de militaire psychiatrie levert hiervan een voorbeeld, hetgeen in de benamingen voor met name psychiatrische ziektes is terug te vinden. Kende de artillerieoorlog van 1914-1918 zijn *shell-shock* en de bewegingsoorlog van 1939-1945 zijn *combat-exhaustion*, de zenuwslopende Vietnam-oorlog werd gekenmerkt door *combat-stress*. De daarna in zwang gekomen Post Traumatische Stress Stoornis is het gevolg van een in de jaren zeventig binnen de psychiatrie overheersende psychoanalytische stroming. Geestelijke moeilijkheden na een oorlog hadden volgens de volgelingen van Freud, Jung en Reich nooit oorlog als oorzaak, hooguit was oorlog de katalysator, zoals ook andere traumatische ervaringen als katalysator konden dienen. Geestelijke problemen waren het gevolg van jeugdtrauma's, met name op het seksuele vlak. Hiermee zijn we weer enigszins terug bij af, aangezien ook vóór 1914 oorlog niet als de veroorzaker van psychische moeilijkheden werd gezien, hetgeen tot uiting komt in benamingen als 'nostalgie' (Amerikaanse burgeroorlog) en 'tropische zwakte' (Spaans-Amerikaanse oorlog).
Voor de huidige tijd is het riskante van het leren van lessen uit een voorgaande oorlog voor de handelwijze in een volgende oorlog eveneens evident. De vele jaren

van voorbereiding - in mijn ogen overigens volkomen zinloze voorbereiding - op de medische gevolgen van een atoomoorlog, zijn van weinig nut gebleken, nu ineens wonden veroorzaakt door kapmessen verbonden moeten worden. Wederom: de medische kennis van een voorgaande oorlog, of de medische voorbereiding op de verwachte oorlog, heeft geen nut gehad in de in de praktijk gekomen oorlog.
Blijft de vraag of de oorlog inderdaad de leermeester der chirurgie is, en ja, het moet gezegd: het enorme aantal gewonden stimuleert inderdaad de fantasie, alleen niet in de richting van een bétere genezing, maar in de richting van een snèllere genezing. Veel gewonde soldaten hebben een been moeten missen dat bij minder tijdsdruk niet geamputeerd had hoeven te worden. De tijdsdruk die oorlog oplegt, is in vredestijd veel minder sterk aanwezig.
De conclusie zal moeten zijn dat de kritische columnist Albert Deutsch blijkbaar het gelijk aan zijn zijde had, toen hij in 1946, tegen de overweldigende stroom van enthousiasme over de in de voorgaande oorlog opgedane medische kennis in, schreef: "Ondanks alle ophef, zie ik geen enkele medische ontdekking van enige waarde die uit deze of enig andere oorlog is voortgekomen".[9]

Proefkonijnen

Verder blinkt de oorlogsgeneeskunde nu niet bepaald uit door een verfijnde manier van werken. Niet voor niets schreef de Engelse historicus Roger Cooter dat soldaten "een makkelijke prooi vormden".[10] Het is zeer de vraag - en persoonlijk beantwoord ik die vraag overwegend negatief - of veel van de in oorlogstijd toegepaste methodes in vredestijd wel ethisch toelaatbaar zouden worden geacht, zelfs als ze hun puur medisch nut zouden hebben bewezen. Bovendien zijn veel van de in oorlogstijd uitgevoerde experimenten in een andere context simpelweg onuitvoerbaar.
Ik zal als voorbeeld ingaan op de militaire psychiatrie, maar slechts als voorbeeld. Ook op de lichamelijk gewonden en op de naar lichaam en geest nog ongeschonden soldaten werden zoals reeds kort aangeduid, van tijd tot tijd curatieve of preventieve behandelingsmethoden uitgeprobeerd die in normaler tijden de wenkbrauwen zouden doen fronsen en die dus ook lang niet altijd een succes bleken. Vaak ook was er niet eens van behandeling sprake, maar gewoon van een test. De oorlog gaf de mogelijkheid om voor proeven waarvoor normaliter konijnen of muizen werden gebruikt, mensen te nemen. Bij de voor het desbetreffende individu vaak desastreuze gevolgen werd niet al te veel stilgestaan. De overvloed aan doden tijdens een fikse oorlog maakt ongevoelig voor eentje meer of minder.
Het is door de gebruikte methodes - en natuurlijk de niet geheel onopgemerkt gebleven meer militaire dan medische instelling van menig militair arts - dan ook niet vreemd dat militaire hospitalen veel soldaten vaak meer angst inboezemden dan dat ze vertrouwen schonken. De chirurgen van veldhospitalen stonden erom bekend liever te amputeren dan tijdrovende operaties uit te voeren. Moedeloos-

heid was des strijders deel. Ofschoon er natuurlijk veel goede artsen en verpleegkundigen waren, het was onontkoombaar dat men eens een van die artsen in de handen viel die meer uit waren op het vleien van de militaire staf en op het terugsturen naar het front, het *kriegsverwendungsfähig* maken, dan op het verzorgen van de gewonde soldaat.[11]
Ofschoon autobiografische elementen Remarques roman niet vreemd zijn, blijft *Im Westen nichts neues* natuurlijk fictie. De Duitse arts, filosoof, pacifist, socialist en jood Theodor Lessing (en dus vermoord in 1933) kwam echter terzelfdertijd tot gelijksoortige opmerkingen. Zoals vele artsen was ook hij werkzaam geweest in een *Kriegslazarett*, maar met vaderlandsliefde had dat bij hem weinig te maken gehad. De wereld die hem voor ogen had gestaan, een wereld vol gelijkwaardige individuen, was door de kanonnen van augustus naar een gapende toekomst gebombardeerd. De enige plek waar hij nog iets van zijn ideaal terugzag, was het hospitaal. Alleen daar kon hij de verschrikkelijke oorlogsjaren doorbrengen. Alleen temidden van de stervenden voelde hij nog dat uiteindelijk we allen gelijk zijn en individueel toch allen verschillend. Dit wil niet zeggen dat het karakter van de oorlogsgeneeskunde hem ontgaan was. Mensen werden opgelapt zodat ze alsnog vermoord konden worden.[12] Oorlog was niets meer dan één groot experiment met mensen, ook voor de medici, die alleen maar spraken over gewaagde operaties, niet eerder vertoonde methoden, nieuwe geneesmiddelen en doldrieste fysiologische experimenten. De mens was niets anders dan het materiaal waarmee gewerkt werd.[13]
Nog meer dan andere takken van de geneeskunde in oorlogstijd en/of in dienst van de krijgsmacht heeft de militaire psychiatrie een medisch gezien trieste geschiedenis. Niet omdat psychiaters grotere sadisten zouden zijn, maar wel omdat psychiaters het nog moeilijker hadden in de militaire wereld dan andere artsen. Over het algemeen werden artsen door legeraanvoerders toch al als een vreemde eend in de bijt gezien en als het dan ook nog eens artsen waren die zich niet met voor iedereen zichtbare wonden bezighielden, maar met zoiets vaags als de ziekte van de geest, dan was wantrouwen helemaal troef.[14] Militaire psychiaters moesten dus nog meer dan hun vooral op vlees en botten gerichte collegae bewijzen dat zij uit het ware militaire hout gesneden waren, om enigszins door hun wapenbroeders geaccepteerd te worden. Dat deden zij onder meer door hun hospitaal nog radicaler dan toch al vaak gebeurde in een kazerne om te toveren. Dril, disciplinering, bevelen: zij vormden onlosmakelijke onderdelen van het therapeutisch instrumentarium van de gemiddelde militaire psychiater.
Als hèt voorbeeld van psychiatrische behandeling uit puur militaire overwegingen met voorbijgaan aan elk humanitair medeleven, wordt vaak op de methode van de Duitser Kaufmann gewezen, die praktiseerde in de jaren 1914-1918, vaak, ofschoon niet geheel terecht, de bakermat van de militaire psychiatrie genoemd. Kort gezegd: één behandeling met stroomstoten - net niet zo sterk dat de patiënt het bewustzijn en daarmee zijn vermogen tot het voelen van pijn verloor - afgewisseld

met het constant herhaalde bevel 'Gij zult genezen', die net zo lang duurde totdat de patiënt het front boven het hospitaal verkoos, als ondertussen tenminste niet reeds het loodje was gelegd.[15]
Dat patiënten het loodje legden, gebeurde overigens bij tijd en wijle opzettelijk. Duidelijk aan oorlogsneurose lijdende soldaten werden met opzet richting vijand gejaagd. Dat zou van 'grote profylactische waarde' zijn.[16] Behalve de reeds gegeven redenen achter deze harde behandelingsmethode moet er ook op gewezen worden dat vrijwel alle oorlogsneurotici als hysterici werden gezien, waarbij hysterisch vrijwel synoniem was aan simulatie. Andere behandelingsmethoden omvatten het onderdompelen in ijswater, langdurige strafexercities, langdurige isolatie, volledige inpakking en duurbaden verbonden met de belofte dat die pas na heling zouden worden opgeheven, röntgenbestraling in donkere kamers, limbaalpuncties en schijnoperaties onder ethernarcose, weigeren van verlof, opwekken van angstkreten of verstikkingsangst en schrikaanjagen. De patiënt moest met andere woorden gewoon minder bang voor de loopgraaf worden dan voor het hospitaal, verblijf aan het front moest hij als prettiger gaan ervaren dan verblijf in het ziekenhuis, hij zou dan vanzelf wel weer teruggaan. Wanneer dit inderdaad gebeurde, of wanneer de patiënt weer in staat bleek op zijn minst in de oorlogsindustrie ingezet te kunnen worden, werden de woorden 'behandeling geslaagd' in de boeken genoteerd.
Deze behandelingsmethoden waren zeker niet karakteristiek voor de Duitsers. De Fransen hadden Déjerine en Gauckler en, al voerden de Britten de Kaufmann-kuur aan als een bewijs voor de onmenselijkheid der Duitsers, de kuur van hun eigen Lewis Yealland deed in niets voor de Kaufmann-methode onder. En ook de Britten hadden nog andere zaken voor hun soldaten in petto. Het uitdrukken van gloeiende sigaretten op huid en tong, het inspuiten van ether onder de huid of het tegen het hoofd houden van een met uranium gevulde buis, overigens voor de behandelende arts ook niet van gevaar ontbloot. Niet alleen achteraf kun je je afvragen wat van dergelijke behandelingen, zeker op langere termijn, het nut geweest kan zijn. Zaak was dat de soldaten ten tijde van de oorlog zelf weer naar front of wapenfabriek teruggingen, en dat resultaat werd inderdaad veelal behaald.
Er is één opmerkelijk verschil tussen Yealland en Kaufmann. Yealland dacht dat zijn behandelingsmethode wel degelijk ook voor burgers in vredestijd vruchten af zou werpen. Kaufmann daarentegen was zich bewust van de grenzen van zijn therapie: de grenzen van oorlogsverklaring en wapenstilstand. In dit opzicht staat Hans Binneveld, schrijver van *Om de geest van Jan Soldaat*, aan de kant van Kaufmann. Op een enkel, afzonderlijk onderdeel na, is de militaire psychiatrie van weinig waarde voor de civiele geestelijke gezondheidszorg gebleken.[17]
Dit alles wil natuurlijk niet zeggen dat elke psychiater die in 1914-1918 de zorg voor geüniformeerde wrakken op zich nam, zo overduidelijk alle medische ethiek terzijde schoof. Pat Barker beschrijft in haar schitterende romans *Regeneration, The*

eye in the door en *The Ghost Road* het doen en laten van de arts Rivers, die zetelde in het militair psychiatrisch hospitaal Craiglockhart. Rivers bleef gedurende de oorlog zijn humane, op gesprekken gebaseerde behandelingsmethoden trouw - die overigens voor officieren werden gereserveerd - maar ook hij wist dat die behandeling afgesloten diende te worden met ondertekening van de woorden: "Weer geschikt voor frontdienst". Verschil met Kaufmann, Yealland en de hunnen was dat dat Rivers met diep onbehagen vervulde.[18] Dit voorbeeld neemt echter niet weg dat ook voor de militaire psychiatrie gold wat Remarque in *Im Westen nichts neues* zei over de militaire geneeskunde in het algemeen. Het bewijst het eerder. Gelijk de slavernij ging het niet om de individuen, maar om het systeem en in de ogen van veel soldaten deugde dat systeem niet. Vroeg of laat kregen zij onherroepelijk te maken met medici die alleen maar uit waren op het halen van de 'gezondverklarings-quota'. Zo werd in 1916 negentig procent van de zieke en gewonde Duitse soldaten weer 'dienstfähig' verklaard. In *Sittengeschichte des Ersten Weltkrieges* staat hierover enigszins cynisch geschreven dat het mooi zou zijn geweest als dit helemaal op het conto van de geneeskundige bekwaamheid te schrijven zou zijn, maar dat is zeer zeker lang niet altijd het geval geweest.[19]
Dit wordt bijvoorbeeld geïllustreerd door het gegeven dat in omvang, dodental en verschrikking met elkaar te vergelijken offensieven tijdens de Eerste Wereldoorlog zo'n verschillend aantal psychiatrische gevallen te zien gaven. Waren de soldaten van bijvoorbeeld de derde slag om Ieper psychisch zoveel sterker dan zij die een jaar eerder bij de Somme streden? Het antwoord is natuurlijk 'neen'. Eerder andersom. Alleen was de definitie van wat een psychiatrisch geval was, enigszins bijgesteld. Dit was gedeeltelijk om puur medische redenen gebeurd, maar toch ook gedeeltelijk - en in ieder geval had het dat effect - om het aantal soldaten dat de loopgraaf moest verlaten niet al te hoog te laten oplopen.[20]

Oorlogswaanzin

Er is overigens iets vreemds aan de hand met die militaire psychiatrie, die zorg voor oorlogswaanzinnigen. Als het waar is dat de Eerste Wereldoorlog in oorzaak, aanleiding en uitvoering waanzin was, hoe moeten dan die soldaten worden genoemd die die waanzin psychisch te veel werd? Is iemand die gek wordt van gekte gek? En is hij gezond als hij die gekte weer aankan? Wat is de militaire psychiatrie voor een geestelijke gezondheidszorg als zij ervoor moet zorgen dat degenen die zeer begrijpelijk de waanzin niet meer aankonden, weer in staat waren deze op te zoeken? Bestond die dienst zo niet uit artsen die er voor zorgden dat gezonden weer mesjogge werden? De hulp die de soms inderdaad zwaar gestoorden kregen ging in ieder geval voorbij aan de oorzaak, de oorlog, en had niet het helen van de patiënt, maar het versterken van het leger, het de staat zoveel mogelijk besparen van te betalen oorlogsuitkeringen en het terugbrengen van de soldaat naar het front als voornaamste intenties. Nogmaals: de geneeskunde helpt de oorlog.

In tegenstelling tot de Eerste was de Tweede Wereldoorlog achteraf gezien niet zo waanzinnig als de eerste, maar hij werd door waanzinnigen begonnen en veelal ook door waanzinnigen gevoerd. Deze waanzinnigen echter werden niet het onderwerp van behandeling. Neem de beruchte SS-generaal Von den Bach-Zelewski. Hij toonde een menselijk trekje door de mede door hem veroorzaakte verschrikkingen niet meer aan te kunnen. Dat menselijk trekje werd er echter door de Duitse psychiaters weer vakkundig uitgewerkt en na genezen te zijn verklaard, toog hij weer met veel frisse moed aan het weinig frisse beulswerk.[21]
Als een gestoorde gezond gaat doen is hij gek, en hij is pas weer gezond als hij weer gestoord is. Vreemd is dit niet. Het was Simons, het hoofd van de MGD ten tijde van de tweede politionele actie, die toegaf dat algemeen werd erkend dat psychopaten weliswaar een grote last zijn voor een leger in tijd van vrede, maar dat zij "in bepaalde onderdelen van een oorlogvoerend leger (stoottroepen, parachutisten), (...) niet alleen bruikbaar, doch tot op zekere hoogte onmisbaar zijn om het gewenste effect te bereiken". Zijn psychiatrisch medewerker in die dagen, Kramer, onderschreef die visie volkomen. Psychopaten zijn de beste frontsoldaten.[22]
Zelfs indien zou worden erkend dat onder de druk van de oorlog improviserenderwijs nieuwe en blijvend bruikbare technieken uitgevonden zijn of de toepassing van bepaalde middelen of technieken in een stroomversnelling raakte, dan nog stond "dit nut in geen enkele verhouding tot het aantal doden, gewonden en blijvend invaliden, waarmee die kennis is verkregen", zoals Bleker terecht opmerkt.[23]
Bovendien mag bij het eindoordeel over het nut van de in oorlogstijd uitgevonden methoden en technieken niet alleen worden gekeken naar de improvisaties en experimenten die wèl, maar ook naar de talloze die niet succesvol zijn geweest, met alle weinig prettige gevolgen voor de patiënt van dien. Daarbij is het nog de vraag of de wèl geslaagde experimenten of de wèl acceptabele uitvindingen niet ook zonder oorlog het licht hadden gezien. Waarschijnlijk hadden ook zonder oorlog vroeg of laat de vruchten van bepaalde geneesmiddelen kunnen worden geplukt, zouden ook zonder oorlog vroeg of laat bepaalde methoden en technieken zijn uitgevonden.
Op het moment is er binnen de Nederlandse MGD een discussie gaande of de les uit de in de jaren na de val van de muur ontsponnen activiteiten, niet moet zijn dat een arts in dienst van het leger allereerst als arts heeft te handelen en niet als militair. Vraag blijft of dit in de krijgsmacht mogelijk is. Hoe zeer men het persoonlijk ook zou wensen - en de geschiedenis wijst erop dat velen dat willen, maar zeker zo velen ook niet - een militaire arts zal mijns inziens in de eerste plaats hebben te denken en te handelen als militair. De militaire arts heeft zijn geneeskundige kennis ter beschikking gesteld van de krijgsmacht. Wellicht dat vanuit medisch en humanitair oogpunt, vanuit het oogpunt van de patiënt en vanuit het oogpunt van de arts, inderdaad de volgorde 'eerst arts en pas dan militair' zou behoren te zijn en waarschijnlijk is in veel gevallen de volgorde ook zo. Echter als puntje bij paaltje

komt, als een leger ten strijde trekt, en dat is toch waar een leger voor in het leven is geroepen, dat is toch waar soldaten voor worden opgeleid, dan zal de geneeskundige dienst zich dienen te gedragen als elk ander onderdeel van de krijgsmacht. Dan zal bij alles wat hij doet vooraleerst het belang van die krijgsmacht, de sterkte van die krijgsmacht, de overwinning van die krijgsmacht voorop moeten staan. Kan dat zonder de individuele belangen van een patiënt te schaden, prima, kan dat door ook alle gewonde vijandelijke soldaten te verzorgen, prima, kan dat door burgers geneeskundige hulp te geven, heel mooi, maar het zal nooit de eerste zorg zijn, het zal nooit de eerste zorg kùnnen zijn. Die zorg is de totale kracht van het gehele eigen leger, een zorg waaraan alle individuele belangen ondergeschikt moeten zijn. Ook in die zin helpt de geneeskunde dus de oorlog, en niet andersom.

Noten

(1) Johanna Bleker, *Medizin und Krieg*, Berlijn 1988, pp. 18-20. - (2) a.w., p. 20; *Die dringliche Kriegschirurgie. NATO-Handbuch* (ZDV 49/50), nov. 1961, p. 87. - (3) J.A. Verdoorn, *Arts en oorlog*, Amsterdam 1972, I, p. 381; Thomas M. Ruprecht, 'Äskulap oder Mars? Von der Sanitätsideologie und ihrer Kritik seit dem 19. Jahrhundert und dem Beginn ärztlichen Friedensengagements', in Thomas M. Ruprecht, C. Jenssen (Hrsg.), *Äskulap oder Mars. Ärzte gegen den Krieg*, Bremen 1991, pp. 37-63, 46. - (4) Peter Riedesser, Axel Verderber, *Aufrüstung der Seelen*, Freiburg 1985, p. 12. - (5) Howard Levy, 'The military medicinemen', in John Ehrenreich (ed.), *The cultural crisis of modern medicine*, Londen 1978, p. 287. - (6) Hindenburg: "Würde unser Sanitätskorps nicht auf der Höhe der Zeit gestanden haben, auf der es sich tatsächlich befand, so hätten wir schon aus diesem Grund den Krieg nicht so lange durchhalten können"; gec. uit: Riedesser, Verderber, a.w., p. 19 (nogmaals: p. 128). - (7) Bleker, a.w., p. 17. Ook Summers lijkt dit te zeggen als ze als een der redenen voor het schrijven van haar boek over oorlogsverpleegsters opgeeft: "Why it (Eerste Wereldoorlog, LvB) broke out came to seem less important than why it went on for so long." Anne Summers, *Angels and citizens*, Londen 1988, p. 1. - (8) Bleker, a.w., p. 23. - (9) Cooter, a.w., p. 1548. - (10) a.w., p. 1553. - (11) Erich Maria Remarque, *Im Westen nichts neues*, Frankfurt a/M 1983, pp. 170, 195-196. - (12) Theodor Lessing, 'Das Lazarett' (1929); idem, *Ich warf eine Flaschenpost im Eismeer der Geschichte. Essays und Feuilletons*, Darmstadt 1986, pp. 354-386, 360, 364, 374. - (13) a.w., pp. 370-371; ook: Ruprecht, Jenssen, a.w., p. 41. - (14) Hans Binneveld, *Om de geest van Jan Soldaat*, Rotterdam 1995, pp. 138-139. - (15) a.w., pp. 141-144. - (16) Riedesser, Verderber, a.w., p. 18. - (17) Binneveld, a.w., pp. 139-140. - (18) Behalve de romans van Barker, zie: Binneveld, a.w., pp. 150-151. - (19) H. Magnus Hirschfeld, *Sittengeschichte des Ersten Weltkrieges*, Hanau z.j. (1978) (3), p. 359. - (20) John Ellis, *Eyedeep in hell. Trench warfare in World War I*, Baltimore 1977, p. 119. - (21) Binneveld, a.w., p. 164. - (22) Centraal archieven depot, Min. van def.: Archief Hoofdkwartier Generale Staf Ned. Oost-Indië (inv. nr. 30), GG80, verg. hoofdkw. MGD 20-12-1949, p. 1; W. Kramer, 'Een jaar militaire psychiatrie bij troepeneenheden der Koninklijke landmacht in Indonesië', in *Nederlands militair geneeskundig tijdschrift*, jrg. 1, nr. 11 (okt. 1948), pp. 336-349, 341, 349. - (23) Bleker, a.w., pp. 20-21; ook: Riedesser, a.w., p. 232.

DE REVOLUTIONAIRE ONDERKLASSE BIJ BAKOENIN EN MARCUSE*

Chris McDonald

De 'kritische theorie' van de door Hegel, Marx en Freud beïnvloede filosoof Herbert Marcuse aangaande revolutie en revolutionaire actie verschilt aanzienlijk van het orthodoxe marxisme op dat gebied. Diens opvattingen (vooral populair bij de rebellerende jongeren in de late jaren zestig) hebben veel weg van de kritiek die de anarchist Michael Bakoenin een eeuw eerder had op de opvattingen van Karl Marx inzake het revolutionaire potentieel in de samenleving. Zoals bekend was dat volgens Marx in de eerste plaats het industrieproletariaat, volgens Bakoenin waren het de groepen die Marx geringschattend als 'lompenproletariaat' betitelde. Het laat-moderne kapitalisme is erin geslaagd het industrieproletariaat in te kapselen (door verburgerlijking, postindustriële productiewijze, propaganda en repressie), maar heeft tegelijk een onderklasse ge(re)produceerd die overeenkomsten vertoont met dat 'lompenproletariaat' van Bakoenin.

Een algemeen kenmerk van de 'kritische theorie' in haar vele variaties is het belang dat zij toekent aan geschiedenis en ontwikkelingsprocessen. Dit vereist een 'kritische' afstand van de eigentijdse geschiedenis, moeilijk gemaakt door het 'totaalkarakter' van de moderne maatschappij, waarin het kapitalisme steeds meer groepen die er voorheen buiten vielen of het bestreden, heeft ingekapseld of dreigt in te kapselen. Er moeten daarom nieuwe openingen worden gevonden. Ik wil mij hier concentreren op twee met elkaar samenhangende aspecten van de theorieën van Marcuse en Bakoenin inzake maatschappij en maatschappelijke verandering: de identiteit van het revolutionaire subject en de rol van instinct en bewustzijn bij dat subject.

Wat het laatste betreft is bij Bakoenin zijn opvatting over wetenschap van belang. Het nut van wetenschap en van wat wetenschap de mensheid kan brengen, is onmiskenbaar, maar een heerschappij van de wetenschap (een begrip overeenkomend met het latere 'technocratisering van de samenleving' van de Frankfurter Schule) zou een ramp zijn. Deze analyse berust op Bakoenin's vrijheidsbegrip en op zijn opvatting dat kennis historisch en maatschappelijk bepaald is, een opvatting die overeenkomsten vertoont met Marcuse's pleiten voor een kritische sociologie als emancipatorische praktijk. Volgens Bakoenin hebben de sociale wetenschappen tot taak "getrouw en definitief de algemene oorzaken van het leed te

---

* Dit artikele verscheen eerder onder de titel 'The Revolutionary Underclass of Bakunin and Marcuse' in *Anarchist Studies* 5 (1997). De (bekorte) vertaling en bewerking is van Bas Moreel.

bepalen.. en ons tegelijkertijd te laten zien wat in het algemeen nodig is om tot werkelijke emancipatie van de leden van de samenleving te komen".[1]
Negatieve kritiek en negatie in het algemeen zijn centrale begrippen in Bakoenin's denken. De staat ziet hij bijvoorbeeld als een negatie van wat mensen in wezen zijn, als iets kunstmatigs, tegengesteld aan de menselijke behoeften. Negatie staat ook centraal in Bakoenin's revolutiebegrip: revolutie is het samenvloeien van twee "belangrijke onderscheidende vermogens van de mens: het vermogen om te denken en het vermogen om te rebelleren, de gecombineerde progressieve werking van denken en rebellie vormen het negatieve moment in de geschiedenis".[2]
Deze combinatie van 'denken en rebellie', van 'bewustzijn en instinct' staat ook centraal in Marcuse's theorie over de mogelijkheden van radicale verandering met haar aan Freud ontleende gedachten over het noodzakelijke subjectieve element in veranderingsprocessen. Bakoenin's zienswijze kan beschouwd worden als een gedeeltelijke definitie van de kritische theorie. Zijn 'negatie' is bij Marcuse 'de grote afwijzing' geworden, het punt waar de "historische uitersten elkaar treffen: het verst ontwikkelde menselijke bewustzijn en de meest uitgebuite groepen".[3]

Instinctief verzet

Zoals al gezegd, was volgens Marx het klassebewuste industrieproletariaat de drager van het revolutiepotentieel. Zowel Bakoenin als Marcuse maakten daar kanttekeningen bij. Beiden zagen een 'onderklasse' als een belangrijk element in revolutionaire veranderingsprocessen. Vooral in zijn vroege geschriften zag Bakoenin deze onderklasse zelfs als voldoende voor een revolutie: "dit ongewassen volkje, bijna onaangeraakt door de bourgeoisbeschaving, voert het zaad van het toekomstige socialisme met zich mee - in zijn passies, instincten, aspiraties, in zijn hele situatie. Ze heeft genoeg kracht om helemaal alleen de sociale revolutie tot stand te brengen".[4]
Op grond van de rebellie uit de jaren zestig komt Marcuse tot de conclusie dat deze groep noodzakelijk is maar het niet af kan zonder een verbond met een geradicaliseerde intelligentsia. Volgens hem ontbreekt het deze groep aan 'bewustzijn'. Het heeft haar daaraan altijd al ontbroken maar in de moderne samenleving is dat nog verergerd. De "non-conformistische jonge intelligentsia" van het soort dat zijn stempel drukte op de jaren zestig kan dat tekort aanvullen. Het kritische bewustzijn van deze groep vormt een "breuk", product van "politieke opvoeding-in-actie", zonder welke "zelfs de rebellie van revolutionaire natuurkrachten dreigt te mislukken".[5] Bakoenin's opvatting in deze verschuift in de jaren. In zijn vroege geschriften hecht hij veel meer belang aan het instinctieve dan later. In zijn pan-slavistische tijd schrijft hij bijvoorbeeld: "De mensen weten heel goed wat ze willen... zij kunnen ons de geheimen van hun leven leren". Er is niets mysterieus aan deze geheimen maar ze "blijven buiten het bereik van al degenen die tot de zogenaamde ontwikkelde samenleving behoren". Bakoenin geloofde duidelijk dat de Russische

boer, doordat hij zo ver van de bourgeoismaatschappij af stond, "meer revolutie in zich droeg dan die gladde ontwikkelden: op een Russische boer kon je je verlaten vanwege zijn onfeilbare intuitie".[6]

Later komt Bakoenin veel dichter bij de opvattingen die Marcuse ontwikkeld heeft. Dan schrijft hij bijvoorbeeld dat gezonde intuïtie wel onmisbaar is maar dat "dit instinct alleen niet voldoende is om met succes weerstand te bieden aan de machinaties van de uitbuitende klassen. Als blind instinct niet wordt omgezet in bewuste wil, in heldere en duidelijke ideeën, kan het geen betrouwbare gids voor het handelen zijn".[7] Iets van zijn vroegere opvattingen blijft echter doorklinken. Hij benadrukt herhaaldelijk dat het gevaarlijk is kritiekloos op intelligentsia te vertrouwen, hoe radicaal ze ook is. Hij wordt daarom soms als anti-intellectueel afgeschilderd maar dat gaat te ver. Paul Avrich zegt dat het meer een kwestie was van een diep geworteld wantrouwen tegen rationele systemen en tegen de intellectuelen die ze uitdachten, wat niet wilde zeggen dat hij zulke systemen zonder meer verwierp.

E.H. Carr citeert Bakoenin als zeggend "geen enkele theorie, geen enkel vooraf bedacht systeem, geen enkel boek zal de wereld redden... Ik zit aan geen enkel systeem vast. Ik ben een echte zoeker". Bakoenin veronderstelt dat het proletariaat mogelijkerwijs niet in staat zal zijn het benodigde bewustzijn te bereiken zonder de "hulp van opleiding" en zo "geneigd zal zijn een beroep te doen op slimme profiteurs".[8] Met andere woorden: technische 'deskundigen' zouden de touwtjes in handen gaan nemen. Intellectuelen die echt iets voor de onderdrukte groepen willen doen, moeten zich terughoudend opstellen: "Alles wat individuen kunnen doen, is gedachten formuleren, verduidelijken en propageren die uitdrukking geven aan de instinctieve verlangens van de mensen en voortdurend proberen de massa's te helpen bij de opbouw van de revolutionaire organisatie. Dit en meer niet".[9] Marcuse staat wat dit betreft dicht bij Bakoenin.

Marcuse's onderklasse is potentieel revolutionair omdat zij buiten de productieve economie staat, buitengesloten is: zij is overbodig, maakt zelfs geen deel uit van het reserveleger aan arbeidskrachten. Voor Bakoenin vormden de boeren in Rusland en Europa een revolutionair potentieel omdat zij geen deel hadden aan de ontwikkeling van het kapitalisme. Voor Marx vormde deze groep, die hij kwalificeerde als lompenproletariaat, een reactionaire kracht die terug wilde naar het verleden.

Geen van drieën heeft lang genoeg geleefd om de onderklassen van deze tijd te zien. Marx en Bakoenin voorzagen zelfs niet dat het kapitalisme in staat zou zijn zich zo aan te passen dat het voor de werkende klasse acceptabel werd. De onderklasse van Marcuse was in hoofdzaak een theoretische constructie, zij het gebaseerd op door hem waargenomen ontwikkelingen.

Veel onderzoeken leveren bewijsmateriaal voor de opvatting dat de onderklasse alsmaar doorgroeit. Volgens de Amerikaanse volkstelling van 1990 waren de armen in de Verenigde Staten in de jaren zeventig en tachtig de snelst groeiende bevolkingsgroep: van 24 miljoen in 1977 steeg het aantal mensen beneden de officiële

armoedegrens tot 36 miljoen in 1986. Ofschoon de buiten de boot vallende groepen als een probleem worden gezien, wordt maar weinig aandacht besteed aan de vraag of zij de bestaande orde zouden kunnen bedreigen. Enkele anarchistische onderzoeken geven de indruk dat van het 'normale' leven uitgesloten groepen een belangrijke rol hebben gespeeld in enkele Engelse campagnes (tegen wegenaanleg en tegen een verandering in de *poll tax*, een belasting overeenkomend met de vroegere Nederlandse personele belasting).[10]

'Kritische afstand'

Wie precies de potentieel revolutionaire onderklasse vormen, is moeilijk vast te stellen. De officiële statistieken vermelden zo'n categorie niet. Er zijn probleemgevallen, maar daar zijn technische oplossingen voor te vinden: drugspreventie, scheppen van meer arbeidsplaatsen enz. Hoeveel van die probleemgevallen zich met opzet buiten de vangnetten van de officiële maatschappij houden, vermelden die statistieken niet. In ieder geval is er reden om te stellen dat het kapitalisme in zijn tegenwoordige fase groepen uiterst vervreemde, ontrechte en buiten de boot vallende mensen creëert. Je ziet ze dagelijks in zoveel steden op straat: oudere of oud lijkende mannen en vrouwen met hun bezittingen in een paar plastic zakken die ze de hele dag meedragen, daklozen, mensen - meestal jonge mannen - die voorbijgangers aanschieten voor wat kleingeld, drugsverslaafden, alcoholici, kleine gewoontecriminelen. Zij worden op afstand gehouden door hun positie aan de rand van de samenleving. Deze afstand, een 'kritische afstand' als het ware, wordt door Bakoenin en Marcuse als noodzakelijk gezien voor het ontstaan van revolutionaire geladenheid. Bakoenin stelt: "De massa, de miljoenen onontwikkelden, onterfden, paupers, ongeletterden... gajes, schoelje, schorriemorrie... waar de bourgeoisbeschaving nog bijna geen vat op heeft gekregen, ... die de triomf van de maatschappelijke revolutie in zich draagt".[11] En Marcuse zegt: "Zij hebben geen deel aan het democratisch proces: hun leven levert het onmiddellijkste en reëelste bewijs dat er een eind moet komen aan de ondraaglijke omstandigheden en maatschappijvormen. Dit maakt hun verzet revolutionair, ook al is hun bewustzijn het niet. Hun verzet raakt het systeem van buitenaf en wordt daarom door het systeem niet ingekapseld... het is een natuurkracht die zich niet aan de spelregels houdt en zo duidelijk maakt dat er met de regels van het spel is geknoeid".[12]

Dit citaat wijst op een vooroordeel bij Marcuse: niet de onderklasse zelf ziet dat er geknoeid is maar de radicale intellectuelen, de bewuste kritische denkers. Waarom die onderklasse dat op een gegeven moment ook niet zou kunnen zien, wordt niet verklaard.

Bakoenin noemde boerenopstanden als voorbeeld van uitgeslotenen als revolutionairen, Marcuse zag rellen in grote steden als symptomatisch voor de geest van rebellie die in de uitgeslotenen leeft. Beiden zien het instinct tot rebelleren en de drang tot vernietigen op zichzelf echter als onvoldoende. Bakoenin zag gevaar in

onkritisch vertrouwen op actie op zichzelf: religieus fanatisme berustte ook op instinctief en hartstochtelijk protest.[13] Sommigen zien in het ingooien van ruiten iets emanciperends: afwijzing van een bestaande structuur. Maar als dat gebeurt om te plunderen, bijvoorbeeld om aan een tv-toestel te komen - precies het soort behoefte waardoor het industrieproletariaat zich heeft laten inkapselen - wordt het emancipatorische potentieel van zo'n daad twijfelachtig. Anderzijds kunnen zelfs graffiti een authentieke verzetsgeest verraden, zelfs als ze dienen om het territorium van, bijvoorbeeld, een jeugdbende te markeren. Zulke groepen kleeft een negatief imago aan, maar ze kunnen een uitdrukking zijn van frustratie en een soort waarschuwing: wij zijn er ook nog en de goegemeente doet er verstandig aan rekening met ons te houden!

Veel analyses van Marcuse uit de laatste jaren van zijn leven betreffen protestbewegingen uit de jaren zestig in de Verenigde Staten en Europa. Een 'radicaal bewustzijn van de intelligentsia' zag Marcuse aan het werk in de studentenprotesten, instincten in de rassenrellen in het Amerika van die jaren. Deze twee categorieën gebeurtenissen waren echter niet organisch met elkaar verbonden. In Frankrijk zijn arbeiders en studenten korte tijd, in mei 1968, wèl samen opgetrokken.

Bewustzijn

Het is 120 jaar geleden dat Bakoenin stierf en dertig jaar geleden dat Marcuse zijn *Eéndimensionale mens* schreef. In veel opzichten lijken de perspectieven nu somberder dan 120 respectievelijk 30 jaar geleden. Het kapitalisme heeft zich opmerkelijk flexibel getoond en de crises die (takken van) het kapitaal hebben getroffen, hebben niet het einde van het kapitalisme betekend. Ze hebben ook niet het schokeffect teweeggebracht dat volgens Marcuse tot een vereniging van instinct en bewustzijn zou kunnen leiden. Toch groeit deze 'onderklasse' alsook de telkens terugkerende beroering daarin, waar de heersende productie- en denkwijzen geen vat op hebben. Waar Marcuse's analyses minder geslaagd lijken, is in de voorspelling van de opkomst van een jonge radicale intelligentsia die het irrationele karakter van de bestaande samenleving inziet en die wil veranderen.

De toenemende commercialisering van popfestivals in Amerika en Europa die voorheen gratis waren, bijvoorbeeld, laten zien hoe buitengewoon efficiënt het kapitaal verlangen naar verandering en misschien zelfs de natuurlijke materiële basis ervoor kan inperken. Marcuse heeft onvoldoende oog gehad voor hetgeen een jonge intelligentsia nodig heeft om een onafhankelijk bewustzijn te bewaren, met name tegenover de macht van de massacultuur en van het positivistische opvoedingsmodel dat hij zo overtuigend heeft beschreven. Bakoenin heeft wèl op dat gevaar en zelfs op de waarschijnlijkheid van zo'n ontwikkeling gewezen.

Wat dit betreft mag misschien gezegd worden dat Marcuse wat haastig is geweest met zijn opvatting dat de 'uit de boot gevallen' revolutionaire onderklasse geen eigen bewustzijn kan ontwikkelen, maar misschien paste dat beter in zijn denksche-

ma. De onophoudelijke groei van die onderklasse geconcentreerd in de centra van grote steden en de steeds toenemende uitzichtloosheid van haar situatie zouden daar toch wel een eigen bewustzijn kunnen doen ontstaan. Zo'n 'buiten' het systeem ontstaan bewustzijn zou de prikkel tot opstandigheid die van die situatie uitgaat, niet verminderen, het zou die prikkel juist versterken en meer richting geven dan er van een simpele 'vrijheidsdrang' uitgaat. Dat zou de noodzaak van een geradicaliseerde intelligentsia als leverancier van 'bewustzijn' aanzienlijk verminderen en misschien zelfs doen verdwijnen.
De onderklasse is niet het industrieproletariaat van het traditionele marxisme geleid door een leninistische voorhoedepartij noch de basis van een piramide geleid door een afzonderlijke radicale intelligentsia, maar een basis 'geleid' door zichzelf. De innerlijke drang tot opstand en de vindingrijkheid van die drang bij het zoeken van een weg, waarin Bakoenin geloofde, blijft een, zij het dun, lijntje van hoop waaraan wie naar verandering uitziet, zich kan vastklampen. "Het instinct van de massa's blijkend in hun... streven naar waarheid en gerechtigheid drijft de onderdrukten tot een strijd voor algemene gelijkheid en vrijheid".[14] Dit blijft waar, ondanks Marcuse's waarschuwing niet al te veel te verwachten van deze krachten, "die niet alleen symbolen maar ook belichamingen van hoop zijn".[15] Bij de schijnbaar toenemende ééndimensionaliteit van de huidige samenleving vertegenwoordigt de onderklasse een kritische dimensie, hoe pervers het ook mag zijn om in het leed van die mensen perspectieven te zien voor een betere samenleving.

Noten

(1) Maximoff, G.P., *The Political Philosophy of Bakunin*; Glencoe, Illinois 1953, p. 76.
(2) Ibid. p. 84.
(3) Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*; Boston 1964, p. 257.
(4) Michael Bakoenin, 'Ecrit contre Marx', in: *Socialisme autoritaire ou libertaire*; Parijs 1975, p. 19.
(5) Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*; Boston 1969, pp. 56-57.
(6) D. Hardy, 'Consciousness and Spontaneity', in: *Canadian Slavic Studies* 4 (1970), pp. 699-720.
(7) 'The Knouto-German Empire', in: Sam Dolgoff (ed.), *Bakunin on Anarchism;* Montreal 1980, p. 415.
(8) E.H. Carr, *Michail Bakunin*; London 1937, p. 167.
(9) 'The Paris Commune and the Idea of the State', in: Dolgoff, a.w., p. 268.
(10) Ian Welsh en Phil McLeish, 'The European Road to Nowhere: anarchism and direct action against the U.K. roads programme', in: *Anarchist Studies* 4 (1996), pp. 27-45; Danny Burns, *Poll Tax Rebellion*; Stirling 1992.
(11) Bakoenin, in: Dolgoff, a.w., p. 294.
(12) Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, p. 257.
(13) Sharif Gemie, 'Counter Community: An Aspect of Anarchist Political Culture', in: *Journal of Contemporary History* 29 (1994), pp. 349-367.
(14) Bakoenin, in: 'The Knouto-German Empire', a.w., p. 415.
(15) Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, p. viii.

NEDERLAND IN 2030: MEER ASFALT, BLIK EN BETON

Hans Ramaer

Eind jaren tachtig leek er een kentering gaande in het denken over natuur en milieu. Na het alarmerende rapport Grenzen aan de groei *(1972) was de aandacht voor de dreigende ecologische crisis bij beleidsmakers immers snel verdwenen. De in de jaren zeventig onstane milieubeweging kreeg allengs minder gehoor, zeker toen begin jaren tachtig de werkloosheid sprongsgewijs toenam. Maar na de publicatie van het rapport* Our Common Future *door de VN-commissie Brundtland in 1987 kwam het milieu weer op de politieke agenda.*[1] *De toenmalige regering onderschreef de inhoud van het VN-rapport, er verscheen (in 1988) een schokkende inventarisatie door het Rijksinstituut voor Volksgezondheid en Milieuhygiene over de kwaliteit van natuur en milieu (*Zorgen voor morgen*) en met de een jaar later opgestelde regeringsnota* Nationaal Milieubeleidsplan *werd althans de indruk gewekt dat de situatie serieus werd genomen. Vervolgens kwam er een stroom van beleidsnota's op gang: onder meer een* Natuurbeleidsplan, *een meerjarenprogramma* Natuur en Landschap *en - als belangrijkste - de* Vinex, *de Vierde Nota over de ruimtelijke ordening Extra (1990/1991) die de hoeksteen van het nieuwe beleid vormde.*

In deze Vinex (bedoeld voor de periode tot 2015) werd het beleid op het gebied van milieu en mobiliteit aangescherpt en werden maatregelen voorgesteld om de leefbaarheid van de open gebieden (het platteland) te behouden. Dat moest gerealiseerd worden door enerzijds woningbouw te concentreren in de steden (de binnenstedelijke Vinex-lokaties) en aan de randen van de steden, alsmede door een stringent woningbouwbeleid buiten de (grotere) steden. Door het aantal te bouwen woningen in kleinere gemeenten - met name in de open gebieden - te limiteren (het zogenaamde contigentenbeleid) en daarnaast het verbod om buiten vaste grenzen rond de kernen te bouwen (het zogenaamde contourenbeleid) zou het platteland merendeels geconserveerd kunnen worden, zo werd gesteld.

Anderzijds werd een beleid in gang gezet dat beoogde de natuur in de open gebieden te versterken. In de herstructureringsplannen van het landschap (landinrichting) kwam de agrarische sector centraal te staan. Boeren werd de mogelijkheid geboden beheerovereenkomsten af te sluiten met de provincie. Ze zouden hun bedrijfsvoering dan natuurvriendelijker gaan voeren, zorg gaan dragen voor behoud van natuur en landschap en financieel gecompenseerd worden voor de gevolgen van strengere regelgeving, bijvoorbeeld inzake waterpeilbeheer en het onderhoud van sloten en bermen. Daarnaast werd een begin gemaakt met het scheppen van nieuwe natuur op landbouwgronden. Verder kwamen er regionale groenstructuurplannen teneinde de versnippering van groene (recreatie-)gebieden

rond de steden te stoppen en als klap op de vuurpijl werd in 1990 het begrip Ecologische Hoofdstructuur geïntroduceerd. Dat zou een samenhangend netwerk van ecosystemen - zowel groen (land) als blauw (water) - worden van in totaal 730.000 hectare dat Nederland zou 'dooraderen' met bestaande en nieuwe natuur. In 1994 kregen de provincies de opdracht de exacte grenzen van de EHS in hun gebied vast te stellen. De totale inrichting van deze ecologische dooradering moest in 2018 voltooid zijn.
Zoals het er nu naar uitziet, is het nog maar de vraag of de EHS ooit gerealiseerd wordt. Er is in deze beginfase al een tekort van twee miljard (vooral omdat de grondprijzen blijven stijgen), de wettige instrumenten om grond te verwerven zijn onvoldoende en de provincies zijn achter met hun huiswerk (omdat ze tegengestelde belangen moeten zien te verzoenen). Als het al lukt, wordt het zeker 2030 voordat de EHS gestalte zal krijgen.[2]

Papier is geduldig en aan plannen inzake versterking van natuur en landschap ontbreekt het dus niet, maar die plannen realiseren is kennelijk van een andere orde. Het tweede speerpunt van het herziene planologische beleid van begin jaren negentig was de concentratie van wonen, werken en recreatie in de (grotere) steden. Vandaar het idee van de Vinex-lokaties en de groenstructuurplannen. Het begrip compacte stad deed zijn intrede en zeker verbaal werd het beleid gericht op het sociaal, economisch en ruimtelijk versterken van de stedelijke kernen en het terugdringen van suburbanisatie. Maar evenmin als het met het natuur- en landschapsbeleid lijkt te lukken, komt het beleid inzake de *compacte stad* van de grond.
Daarbij moet direct aangetekend worden dat het begrip compacte stad al in de allereerste fase van plannenmakerij meer de indruk wekte cosmetica te zijn dan een daadwerkelijke ommezwaai in het ruimtelijke beleid.[3] Kiezen voor de stad betekent immers allereerst investeren in openbaar vervoer, bij voorkeur lightrailsystemen, maar de buitenstedelijke Vinex-lokaties blijven vooralsnog verstoken van dergelijke verbindingen en dus zal de automobiliteit toenemen. In de tweede plaats worden deze uitbreidingswijken onvoldoende geïntegreerd in de stedelijke sociaal-economische structuur en zal er straks weinig verschil zijn tussen de bestaande slaapsteden in de randgemeenten en deze Vinex-wijken. In de derde plaats gaat de bouw van kleine binnenstedelijke Vinex-wijken te vaak ten koste van het stedelijke groen. Dat is vanzelfsprekend gemakkelijker en goedkoper dan het overkluizen van binnenstedelijke autosnelwegen of het bebouwen van vervuilde (en dus te saneren) bedrijfsterreinen, maar het heeft weinig te maken met de ecologische stad zoals groene libertairen die bepleiten. En in de vierde plaats dringt de indruk zich op dat het begrip compacte stad een vrijbrief moest worden voor versoepeling van milieunormen. Zo zijn ten behoeve van het VROM-project *Stad & Milieu* inmiddels vijfentwintig stadswijken geselecteerd voor woningbouw op lokaties die qua geluidshinder en luchtkwaliteit niet aan de bestaande milieuregels voldoen.

Die onmacht (en onwil) om een beleid te voeren dat in beginsel zou kunnen sporen met een groen-libertaire visie op de stad en de open ruimte vindt zijn oorzaak in de dominantie van ondernemersbelangen. Telkens weer bepaalt de korte termijn van het marktdenken hoe Nederland er in de toekomst uit gaat zien en brengt de groei-economie tegelijk steeds grotere schade toe aan natuur en milieu.
Bedrijven laten zich weinig gelegen liggen aan de begrippen compacte stad en open ruimte. Ze investeren daar waar de winstverwachting het grootst is en die is in het algemeen niet in de stedelijke centra. De ondernemer wil gezien worden en gemakkelijk per auto bereikbaar zijn. Vandaar dat nu al sinds de jaren tachtig protserige glazen ondernemerspaleizen langs de autosnelwegen verrijzen. Weliswaar bestaat er een zogenaamd lokatiebeleid dat moet bevorderen dat bedrijven zich bij knooppunten van het openbaar vervoer vestigen, maar enerzijds komen die knooppunten maar niet van de grond en anderzijds kunnen (of willen?) gemeenten en provincies geen greep krijgen op het vestigingsbeleid van bedrijven.
Die funeste ruimtelijke trend heet corridorvorming en wordt steeds vaker aangeprezen als economisch noodzakelijk om de concurrentie in Europa het hoofd te kunnen bieden.[4] Het snel over de weg vervoeren van goederen vereist volgens het bedrijfsleven niet aleen dat het zich langs de autosnelwegen kan vestigen, het vereist ook dat de weginfrastructuur voorrang krijgt. Zo staat het voltooien van de A4 (de corridor die van Amsterdam, via Den Haag en Rotterdam naar Antwerpen loopt) bovenaan de verlanglijst van het bedrijfsleven. En zo lijkt de suburbanisatie van het wonen weliswaar over zijn hoogtepunt heen te zijn, maar dreigt het suburbaniseren van het werken alleen maar toe te nemen.

Het is wel duidelijk dat het milieu- en ruimtelijk beleid dat het rijk sinds het begin van de jaren negentig voert vanaf het begin tweeslachtig is geweest. Het beleid inzake de open ruimte lijkt te blijven steken in fraaie plannen, het beleid inzake de compacte stad heeft zelfs geen fraaie plannen opgeleverd. Op provinciaal en lokaal niveau is vaak sprake van weinig medewerking omdat bestuurders doodsbenauwd zijn werkgelegenheid te verliezen aan andere regio's en gemeenten. Zo moest VROM onlangs nog de provincie Gelderland tot de orde roepen vanwege een streekplan dat strijdig was met het rijksbeleid. En steeds weer zetten gemeentebesturen in het open gebied rijk en provincie onder druk om extra woningcontigenten af te dwingen, campings te kunnen uitbreiden en recreatiewoningen te bouwen.
Terwijl ondertussen het failliet van het tot 2015 uitgestippelde beleid voor ieder zichtbaar wordt, maakt de rijksoverheid zich op om de nog verdere toekomst te verkennen. Vorig jaar produceerde de Rijks Planologische Dienst de discussienota *Nederland 2030*, waarin een viertal scenario's voor ruimtelijke inrichting gepresenteerd worden.[5] Het zijn *Palet, Parklandschap, Stromenland* en *Stedenland.*
Palet is het doemscenario. Het biedt volstrekte vrijheid voor de welgestelden en het bedrijfsleven, stelt geen vestigingseisen en gaat uit van individualisering en dere-

gulering. Zelfs rechts onderkent dat in dit scenario Nederland binnen korte tijd door ghettovorming en milieuschade tot een sociale en ecologische jungle zou vervallen en het wordt dan ook door niemand als een serieus toekomstmodel beschouwd.

Veel bijval onder rechtse politici en ondernemers is er voor de modellen Parklandschap en Stromenland, waarin de huidige trends van suburbanisatie en corridorvorming worden doorgetrokken. Parklandschap is het scenario van de suburbanisatie. Het gaat uit van een groeiende regionale infrastructuur, een in elkaar grijpen van stad en platteland en een rijksoverheid die gemeenten en provincies merendeels de vrije hand laat. De agrarische sector zou in dit model vooral een recreatieve functie krijgen. Stromenland is het corridorscenario, waarbij de ruimtelijke inrichting bepaalt wordt door de verkeersstromen en de belangen van de groeieconomie. In dit scenario is er centrale sturing op verkeers- en waterinfrastructuur en wordt de regionale invulling van de ruimte verder aan de markt overgelaten. Er wordt weliswaar geïnvesteerd in (nieuwe) natte natuur, maar de agrarische sector wordt geïntensiveerd.

Stedenland tenslotte is het scenario dat zich richt op de compacte stad. Het is het voorkeursscenario van VROM en delen van de sociaaldemocratie en de milieubeweging. In Stedenland staat de scheiding tussen stad en platteland centraal. In de steden wordt efficiënt met de ruimte omgesprongen en de open ruimte wordt beschermd. Verder wordt ingezet op grootschalige zelfregulerende natuur en een afgeslankte agrarische sector. Voor groene libertairen zou alleen het model Stedenland acceptabel zijn. Maar dan wel met ingrijpende aanpassingen.[6] De belangrijkste is dat niet meer wordt uitgegaan van woonverdunning (en dus voortgaande nieuwbouw), maar van een efficiënter gebruik van bestaande woningen door splitsing, verbouw, aanbouw en opbouw. Verder wordt afgezien van het realiseren van de buitenstedelijke Vinex-lokaties en komt er een bouwstop in het open gebied. Essentieel ook is dat er fijnmazige openbaar vervoersnetten gerealiseerd worden en er in de stedelijke kernen ruimte komt voor natuur en (kleinschalige) landbouw. En tenslotte mag het aanleggen van nieuwe natuurgebieden en realisering van de EHS niet lijden tot marginalisering van de agrarische sector. Akkerbouw, tuinbouw en (diervriendelijke) veehouderij moeten - weliswaar omgevormd tot een ecologisch verantwoorde bedrijfstak - voor Nederland behouden blijven om aan de (libertaire) eis tot zoveel mogelijk zelfvoorziening te kunnen voldoen.

Niettemin ziet het er naar uit dat een combinatie van Parklandschap en Stromenland de leidraad zal vormen voor de ruimtelijke inrichting van Nederland in de 21ste eeuw.[7] Want dat is wat het bedrijfsleven wenst. Met nieuwe autosnelwegen, een 'parelsnoer' van bedrijfsterreinen, een Tweede Maasvlakte, een tweede nationale luchthaven, Hoge SnelheidsLijnen en steriele Vinex-wijken wacht ons dus vooral meer asfalt, blik en beton.[8]

Noten

(1) Een samenvattend overzicht in Jacqueline Cramer, *De groene golf. Geschiedenis en toekomst van de Nederlandse milieubeweging*; Utrecht 1989. - (2) Zie 'Geldgebrek remt natuurontwikkeling' in *Binnenlands Bestuur* nr. 27/28(1998). - (3) Zo wordt ook door vele gemeentes een beleid gevoerd (dat weliswaar als 'stadsvernieuwing' wordt voorgesteld) waarbij goedkope huurwoningen in oudere wijken worden gesloopt en er dure huur- en koopwoningen voor in de plaats komen. Dat alles om een 'eenzijdige' bevolkingssamenstelling te voorkomen en koopkrachtige bewoners naar oude wijken te krijgen. Waar de bewoners van de gesloopte woningen naar toe moeten, is veelal kennelijk een vraagstuk van ondergeschikt belang. Belangrijker lijkt vaak voor gemeentebesturen de interesse van projectontwikkelaars voor 'aantrekkelijk lokaties', bijvoorbeeld aan het water, in de wijken rond het stadscentrum. Een bekend voorbeeld van een dergelijk beleid is de sloop van de Scheveningse wijk Duindorp. Zie daarover Peter Bos, 'SOS Duindorp' in *Ravage* van 7 augustus 1998. Voor dit beleid in het algemeen zie 'Nederland sloopt zichzelf rijk. Ruim baan voor de betere bewoner' in *NRC Handelsblad* van 11 april 1998. - (4) Zie 'Begripsverwarring bedreigt corridor als ruimtelijke trend' in *B & G* nr. 5/6 (1998). - (5) *Nederland 2030 - discussienota. Verkenning ruimtelijke perspectieven*; VROM, Den Haag 1997. - (6) Zie mijn 'Terug naar de tuinstad' in *Vierde Jaarboek Anarchisme/De AS* 119/120 (1997) en 'De stad als centrum van een postmodern anarchisme' in *Perspectief* nr. 30 (1993). Zie ook Graham Purchase, 'The Community and the Ecological Region' in *Anarchism & Environmental Survival*; Tuczon Arizona 1994. Weliswaar valt in sommige libertaire kringen de opvatting te beluisteren dat steden ongeschikt zijn om een anarchistische samenleving te scheppen aangezien 'face-to-face' contact tussen stadsbewoners grotendeels onmogelijk is, maar dit argument kan niet de doorslag geven. Feitelijk is de stad - mits anders ingericht dan thans het geval is - ecologisch gezien de meest efficiënte vorm van samenleven. Zie over de discussie *The Raven* 35 (Summer 1997): 'Anarchism without Cities?'. - (7) Vgl de kritiek van hoogleraar stedebouwkunde Dirk Frieling in *De Volkskrant* van 16 mei 1998 ('Nergens is de besluitvorming zo zwak als in de ruimtelijke ordening'), alsook die van planoloog Marten Bierman in *Locomotie* nr. 2, 1997 ('Toekomstverkenners missen vooruitziende blik'). - (8) Het is een misvatting om te denken dat ruimtelijke planning 'onanarchistisch' is. Paul Goodman merkt in dit verband in *Communitas* op dat 'geen plan' in feite altijd betekent dat er wordt voortgebouwd op slechte plannen uit het verleden. Juist is planning noodzakelijk om 'anarchistische structuren' mogelijk te maken. In *Freedom* van 1 augustus 1998 geeft Colin Ward een viertal voorwaarden waaraan een libertaire planologie zou moeten voldoen: ten eerste - neem kleine stappen om steeds van daaruit de rest te kunnen overzien, ten tweede - kies voor een fasering die niet tot onomkeerbaarheid dwingt, ten derde - ontwerp zodanig dat een maximum aan flexibiliteit ontstaat en ten vierde - biedt gebruikers (bewoners) de mogelijkheid om ook in een later stadium het plan te verbeteren en/of aan te vullen.

ONDERZOEK LIBERTAIRE BLADEN

Erwin Muilwijk en Karl Kreuger hebben zich gebogen over de vraag in hoeverre er van een overlap in abonnees op de libertaire bladen *De AS, Buiten de Orde* en *De Raaf* sprake is. Uit hun verslag van dat onderzoekje, gepubliceerd in BdO nr. 2 (1998), blijkt dat er nauwelijks overlap bestaat. Vanwege de privacybescherming vergeleken ze de postcodes van de abonneebestanden (335 AS-abonnees, 203 BdO-abonnees en 105 Raaf-abonnees). Slechts 27 AS-abonnees hebben tevens een abonnement op BdO en 17 op De Raaf. Daarnaast zijn er nog 12 mensen die een abonnement op alle bladen hebben. Uiteraard kon niet vastgesteld worden in hoeverre er via losse verkoop sprake is van overlap. Een kleine zestig procent van de 643 abonnees op de drie bladen woont in de Randstad. De verhouding tussen abonnees in de (grotere) steden en daarbuiten ligt voor De AS op 252 tegen 81. BdO wordt naar verhouding tot De AS wat minder in de steden gelezen en De Raaf juist wat meer.

COMMUNALISME, FEDERALISME EN DE CORPORATIEVE STAATSGEDACHTE

Thom Holterman

De staat is een veelkoppig monster. De politiek filosoof Hobbes maakte al in de zeventiende eeuw van dit beeld gebruik door zijn boek over de staat de titel Leviathan *te geven. Ook de bijbel verhaalt over een* leviathan, *die de ene keer de vorm van een 'veelkoppige draak' heeft (Psalm 74:14) en de andere keer de vorm van een 'langwemelende slang' aanneemt (Jesaja 27:1). Volgens de bijbel loopt het slecht af met de* leviathan. *De Heer doodt het dier.*
Het is anarchisten nimmer gelukt de staat, de leviathan, *te 'doden'. Een eeuw geleden hebben sommige zogenaamde attentaatsanarchisten dat 'doden' letterlijk opgevat. De één wierp een bom in een Parijs café, de ander pleegde een aanslag op het leven van een koning of keizer. Daarbij beriep men zich soms pas achteraf op het anarchisme. In geen enkel geval hielpen deze daden, deze aanslagen, de staat te verzwakken. Integendeel, het versterkte de staatsrepressie. In die zin kan men zeggen dat de staat sterker uit de strijd kwam - als er al over 'strijd' kan worden gesproken.*[1]

Het lijkt erop dat na een eeuw de anarchisten niet alleen door de praktijk van alledag maar ook door observerende wetenschappers worden ingehaald. Allerwegen wordt namelijk in allerlei variaties over het mogelijke verdwijnen van de staat gedebatteerd. Recente boektitels wijzen daarop. Een vurig advocaat van de leer van de verdwijning van de staat is de bestuurskundige P. Frissen. Zijn boek over de invloed van de informatie- en communicatietechnologie heeft als titel *De virtuele staat* (Schoonhoven 1996). Een 'virtuele staat' is zoiets als een 'schijnbaar bestaande staat'. Dat roept vragen op hoe het mogelijk is dat de staat - bijvoorbeeld als die van de gummiknuppel gebruik maakt - schijnbaar kan bestaan. Later komen we op die problematiek van 'schijnbaarheid' en 'feitelijkheid' terug.
Voor de discussie over het onderhavige thema is het lezen van de bundel *De nationale staat, onhoudbaar maar onmisbaar?* (Den Haag 1996) interessant. Deze bundel is opgesteld onder redactie van de politicoloog A. van Staden. De Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR) heeft zich eveneens met het thema bezig gehouden, getuige het rapport aan de regering, getiteld *Staat zonder land* (Den Haag 1998). Dit rapport is een verkenning van de bestuurlijke gevolgen van de informatie- en communicatietechnologie (ICT).
De genoemde studies leren dat het verdwijnen van de nationale staat, althans de terugdringing van zijn belang, vanuit twee kanten wordt onderkend en soms bejubeld. Van de ene kant wordt aangehaakt bij de ontwikkelingen van de ICT: de computertechnologie maakt dat informatie- en communicatie razendsnel een wereldschaal kan aannemen en zonder centrum - dus kleinschalig - 'gestuurd' kan

worden. ICT zou de staat in een aantal opzichten overbodig maken. Overigens sluit ik niet uit dat ICT een 'hype' zal blijken te zijn, waaraan 'goeroe's' een ruim belegde boterham verdienen. Dit betekent niet dat de mogelijkheden van allerlei technologische aspecten binnen het maatschappelijk organiseren genegeerd zouden moeten worden.[2]

Van de andere kant wordt aangesloten bij de voortgaande internationalisering alsmede de 'Europeanisering'. De overdracht van bevoegdheden van de nationale staten aan Europese instanties ('Brussel') holt de functie van de nationale staat uit. Dit proces maakt dat uiteindelijk de nationale staat overbodig zal zijn en opgeheven kan worden. Deze visie is onder meer vertolkt door de onlangs overleden J.K. Gevers, voorzitter van de Universiteit van Amsterdam en prominent PvdA-lid. *De Groene* van 11 maart 1998 tekende uit zijn mond op: "De Nederlandse staat is langzaampjes aan het verdwijnen. De mensen die er zich mee bezighouden, zijn de laatste dansenden op de rand van de vulkaan. (...) Belangrijke beslissingen worden al lang niet meer in Den Haag genomen. De hele financiële wereld is hun ontglipt. De universiteit is vertrokken naar het forum van het internationale hoger onderwijs". Hoe belangrijk deze constatering ook is, laten we terugkeren naar ICT.

Het is de vraag of de invloed van ICT wel een omvang kan aannemen als hiervoor opgemerkt. Het is ongetwijfeld mogelijk om wereldwijd via Internet 'boodschappen' te doen. ICT biedt ook de gelegenheid om op afstand processen te beïnvloeden en te sturen. Men is daarbij niet meer aan een plaats gebonden voor het uitvoeren van de handelingen, die daarvoor nodig zijn. In het goederenvervoer bijvoorbeeld wordt ICT gebruikt om op afstand de voortgang van goederenstromen te bewaken. Al die goederen moeten wel worden gemaakt en worden vervoerd - daar is dus niets *virtueels* aan. In dat opzicht kan Internet geen fabrieken en ook niet de Hoge snelheidslijn (HSL) vervangen en evenmin legt Internet Schiphol-II aan.

Er moet dus *feitelijk* heel wat werk worden verzet ondanks het ongebreidelde bestaan van een *virtuele,* dus schijnbare, werkelijkheid. De nieuwe virtuele wereld vervangt de fysieke werkelijkheid niet, zo wordt dan ook terecht in het genoemde WRR-rapport (p. 17) opgemerkt. De virtuele werkelijkheid komt er als een complicerend gegeven bij. Zo wordt de nationale staat een handelingsvermogen toegedicht om effectief te kunnen interveniëren in de maatschappij. Daarbij is de nationale staat gebonden aan territoriaal bepaalde grenzen. Het belang van afstanden in het maatschappelijk verkeer neemt onder invloed van ICT steeds verder af, omdat het een veelvuldiger overschrijden van landsgrenzen mogelijk maakt. In dat opzicht kan er gedaan worden alsof de staat niet meer bestaat omdat plaats en afstand voor bepaalde handelingen steeds onbelangrijker worden. De staat verdwijnt hier als het ware uit het beeld. Maar bouwt die niet elders aan zijn bestaan verder? Is de verdwijning geen fictie?

Toen in de negentiende eeuw de anarchisten in de staat de grootste vijand voor de vrijheid zagen, richtten zij zich in feite tegen opgelegde maar niet tegen zelfgeko-

zen of aanvaarde gezagsstructuren. De vernietiging van de opgelegde gezagsstructuren zou een vrije maatschappij opleveren. Die maatschappij werd gedacht als gevestigd op de vrije overeenkomst en de vrije organisatie, die de kostbare en schadelijke machine (de staat) zou vervangen en die zich beter van haar taak zou kwijten (Kropotkin, p. 213). Laat nu niemand aankomen met de opmerking dat de klassieke anarchisten het idee van de politieke organisatie afwezen. Integendeel. Zij waren zich er juist van bewust dat zij de maatschappij en haar politieke organisatie uit een geheel ander oogpunt bezagen dan anderen. Zij gingen uit van het vrije individu om op te klimmen tot een vrije maatschappij. Die vrije maatschappij kende wel degelijk een politieke organisatie.[3] Is ook hier de verdwijning van de staat dan geen fictie?

Het is in het debat over de staat voor anarchisten van belang dat zij voor zichzelf achterhalen welke voorzieningen zij doorslaggevend vinden voor het individuele en sociale bestaan. Al heel snel zullen zij dan zien, dat mensen elkaar nodig hebben om het (menselijk) bestaan zeker te stellen. De organisatie daarvan kan per functie geschieden. Het eenvoudigste is het als het alleen om werkverdeling gaat waarbij ieder aan dat werk zijn steentje bijdraagt. Maar het uitvoeren van vele functies overstijgt deze eenvoudige vorm van werkverdeling, zelfs als het om zoiets triviaals als het houden van 'droge voeten' in een polder gaat. Daarvoor zal tot de instelling van een beheersorganisatie moeten worden overgegaan om dat doel te bereiken. Er zal een waterschap worden opgericht. We spreken hier van een functionele organisatie.

De kosten voor het realiseren van het doel waartoe die functionele organisatie is opgezet, zullen door allen die belang hebben bij de doel-realisatie, moeten worden opgebracht. Degenen die mee betalen zullen ongetwijfeld zeggenschap willen hebben in de wijze waarop hun geld voor de realisatie van het doel wordt besteed. Wat we zien is dat met betrekking tot functionele organisatie ***belang/betaling/zeggenschap*** zeer herkenbaar zijn en dicht bij elkaar liggen, zoals dat bij een waterschap het geval is.

Fascisme

Dat is anders bij wat 'algemeen bestuur' heet en waarvan de nationale staat, in de zin van centrale overheid, en de gemeente, in de zin van lokale overheid, voorbeelden zijn. De elementen belang/betaling/zeggenschap zijn in die bestuurlijke organisaties nauwelijks in hun samenhang herkenbaar, althans liggen in menig opzicht ver uit elkaar. Wie daar verandering in wil brengen, zal moeten nadenken over de wijzen waarop die elementen weer meer op elkaar betrokken kunnen worden. Wat ziet men in zo'n geval gebeuren? Men gaat over tot het revitaliseren van een corporatieve staatsopvatting. Hoe kom ik erbij dat op te merken, want gaat het hier niet om een politiek 'besmette' opvatting?

Alvorens nader in te gaan op de corporatieve staatsopvatting moet eerst een mis-

verstand de wereld uit. Het idee van de corporatieve staatsgedachte kan namelijk met fascistische organisatie-elementen in verband worden gebracht. Zo bediende een aantal Zuideuropese dictators zich van deze staatsgedachte bij de politieke structurering van hun heerschappij. De namen van leiders als Mussolini (Italië), Franco (Spanje) en Salazar (Portugal) zijn ermee verbonden. Zonder iets af te willen doen aan de verwerpelijkheid van hun uitwerkingen van de corporatieve staatsopvatting, is aandacht voor een bepaalde herziening van deze staatsgedachte op zijn plaats. Daarbij heb ik in geen enkel opzicht in gedachte bepaalde zaken ter verdediging van eertijds bestaande toestanden aan te dragen (zoals: de treinen reden onder de dictator Mussolini toch maar mooi op tijd). Ik ga dus niet doen wat bijvoorbeeld de onlangs overleden oud-PvdA senator Brongersma zelfs ruimschoots na de Tweede Wereldoorlog wèl deed, namelijk een opwekkend verhaal over het Portugal onder de dictator Salazar schrijven. Dat verhaal kon hij in 1962 publiceren in *Socialisme en democratie*, het tijdschrift van het wetenschappelijke bureau (WBS) van de PvdA, dat in die tijd onder leiding stond van Den Uyl.
Brongersma erkende dat het grondwettelijk stelsel van Portugal was: een autoritair bewind zonder wezenlijke volksinvloed. Maar, zo voegde hij toe, in de sectoren waar de staat is opgetreden, zijn ontegenzeggelijk grote prestaties geleverd. Zo maakte Salazar, aldus Brongersma, de staatsfinanciën gezond. Salazar smoorde evenmin *elke* kritiek - schreef Brongersma, "en als we zien, dat aan 103 personen, tussen maart en juli 1960 op politieke aanklachten veroordeeld, gemiddeld zestien maanden gevangenisstraf werd opgelegd, dan is dit mild vergeleken met de terreur van andere dictaturen, bijvoorbeeld in Spanje".
Brongersma wijdde al in 1941 aan Salazar een opwekkend boekje, na eerder op het geesteskind van Salazar - de corporatieve staat - te zijn gepromoveerd. Als Brongersma nadien via Spanje naar Portugal reist, dan leest men over die ervaring in *Socialisme en Democratie*: "De schok bij de overgang (van Spanje naar Portugal) naar een Nederlands druk autoverkeer langs vriendelijke, goed onderhouden plaatsjes in de Portugese kuststrook, trof mij bij een kort bezoek in 1961. (..) En de grote winkelstraten in Porto en Lissabon kunnen met alles in Europa wedijveren". Dat had Salazar met zijn corporatieve staat toch goed voor elkaar.[4]

Functionele decentralisatie

De corporatieve staatsgedachte heeft door zijn verbinding met fascistische regimes zodanig in een kwaad daglicht gestaan, dat ze per definitie voor verwerpelijk wordt gehouden. Ik heb dit zelf ook steeds zo gezien, tot ik onlangs de geschriften van Josephus Jitta herlas. Deze werd rond 1930 benoemd als hoogleraar staats- en bestuursrecht aan de TH te Delft. Zijn intreerede uit 1932 heeft als titel: *Functionele decentralisatie. De grondgedachte van den corporatieven staat binnen het kader der parlementaire democratie* (Groningen 1932). Enkele jaren later verscheen van hem *De corporatieve staatsgedachte in Nederland* (Arnhem 1936).

Toen ik ruim twintig jaar geleden kennis van deze teksten nam, voedde alleen al de titels mijn vooroordeel zodanig, dat ik niet opmerkte dat Josephus Jitta iets heel anders voorstond dan een autoritaire corporatieve staatsstructuur. Hier doet zich een gelegenheid voor een en ander in een ander licht te zetten. Josephus Jitta was pleitbezorger van 'functionele decentralisatie'. Een nadere uitwerking daarvan vond hij een noodzakelijk middel om op de grondslag van de democratie een doelmatig overheidsbeheer te krijgen. Hij zag in dat ook de fascisten in zijn tijd in het verschijnsel van de functionele decentralisatie de opkomst en de groei van de gedachte van de corporatieve staat herkenden. In zijn genoemde boek over de corporatieve staatsgedachte in Nederland wijst hij daarop. Hij geeft aan dat wie over de corporatieve staatsgedachte spreekt, zich zich voor alles dient te hoeden voor begripsverwarring. Want het is veelal niet meer dan de camouflage van de dictatuur. Daarom moet er volgens hem een scherp onderscheid worden gemaakt tussen een corporatieve staatsgedachte in engere en in ruimere zin.
De corporatieve staatsgedachte in engere zin geeft corporaties een aandeel in de maatschapelijke organisatie binnen een democratisch georganiseerde politieke organisatie. De corporatieve staatsgedachte in ruime gaat daaraan voorbij en wordt in fascistische regimes nagestreefd. Hij acht die gedachte verwerpelijk en laat dat verder rusten. Alle aandacht gaat uit naar een problematiek die staatkundig Nederland heden ook bezig houdt en die voor anarchisten niet onbelangrijk is. Daarom zal ik nu eerst die problematiek aan de hand van hetgeen Josehpus Jitta daar over schreef toelichten. Daarna ga ik in op een verwante hedendaagse discussie.
Josephus Jitta noemde het streven om in de wetgeving en het bestuur van stad en land systematisch colleges van deskundigen en belanghebbenden in te schakelen 'functionele decentralisatie'. Een regeling door belanghebbenden verdiende de voorkeur boven de wet. De wet moet slechts misstanden afsnijden. Ook op het uitvoerende vlak kon veel door belanghebbenden zelf worden gedaan. Particuliere verenigingen met een (gemeente)subsidie werden tot een doelmatiger beheer in staat geacht dan het gemeentebestuur. Dit neemt niet weg dat bij de gemeenteraad het primaat van de regelende macht blijft. De gemeenteraad verschaft met andere woorden het kader waarbinnen anderen naar eigen inzicht en deskundigheid kunnen handelen.
Functionele decentralisatie vindt plaats door toekenning van bevoegdheden aan corporaties. Een corporatie is een vereniging van personen, die een zelfde belang hebben en die een organisatie hebben gesticht, ten einde dat belang gemeenschappelijk te behartigen. In veel gevallen hangt dit belang samen met het beroep van de leden der organisatie. Het betreft dus vormen van organisatie van mensen niet op grondslag van waar ze wonen ('territoir'), maar op grondslag van doel of belang ('functie'). Voorbeelden van corporaties zijn in dit verband de vakverenigingen van werknemers en ondernemers. Maar ook het al vele eeuwen oude 'waterschap' en het moderne 'zuiveringsschap' zijn voorbeelden van corporaties. De corporatie-

ve staatsgedachte is aan de orde, zo zegt Josephus Jitta, wanneer het er om gaat aan de corporaties een taak te geven in het staatsbestuur. Dat is ook het geval wanneer men ze betrekt in de voorbereiding en in de uitvoering van wetgevende maatregelen of bestuursdaden of wanneer men aan die corporaties uitvoering in medebewind delegeert of in autonomie verleent (Josephus Jitta, 1936: p. 11-12).
Het kernprobleem van de leer van de corporatieve staatsgedachte is volgens Josephus Jitta, de vraag hoe men uit de met zoveel zorg naar voren gebrachte speciale belangen het algemeen belang moet vinden. Dit geldt te meer naarmate de maatschappij complexer wordt. Als geen passend antwoord wordt gevonden voor bijvoorbeeld het afstemmen op elkaar van de bijzondere belangen, dan leidt de corporatieve staatsgedachte onvermijdelijk tot dictatuur. Dat is dan het enige middel dat overblijft om uit de chaos van alle georganiseerde speciale belangen, het algemeen belang te vinden. Daarom maken dictators (Mussolini dient bij Josephus Jitta als voorbeeld) gaarne gebruik van de corporatieve staatsgedachte om de schijn te wekken, dat de burgerij enige reële medezeggenschap heeft. De corporatieve staatsgedachte in ruime zin en dictatuur vormen elkanders onvermijdelijke complementen (Josephus Jitta, 1936: p. 16).
Josephus Jitta wil echter aangeven dat de corporatieve staatsgedachte in enge zin daartoe niet leidt en dat in Nederland daarmee in de loop van de eeuwen ervaring is opgedaan. Men vindt de corporatieve organen namelijk al in het verre verleden, waarvoor Josephus Jitta verwijst naar de waterschappen en de gilden. De oudste en meest typische figuur in Nederland, die aan de corporatieve staatsgedachte beantwoordt, is het waterschap. Het is een vereniging van personen, die zich - al dan niet met medewerking van de overheid - hebben georganiseerd om een gemeenschappelijk belang, de regeling van het water, te behartigen. Over de oorsprong bestaat onzekerheid. Uit oude documenten, *charters*, blijkt dat toenmalige overheden bepaalde bevoegdheden aan de ingelanden verleenden. Maar het is niet uitgesloten dat die 'charters' slechts de erkenning waren van een reeds lang bestaand gewoonterecht (Josephus Jitta, 1936: p. 18-19).
Zoals we zagen wordt de organisatievorm van het waterschap beheerst door de trits: belang/betaling/zeggenschap. Het waterschap is in de ogen van Josephus Jitta het best geslaagde en typisch Nederlandse voorbeeld van wat hij de corporatieve staatsgedachte in engere zin noemt. Het betreft medewerking van georganiseerde belanghebbenden door wetgeving en bestuur, binnen bepaalde grenzen en onder toezicht van de organen die het algemeen belang hebben te vertolken (Josephus Jitta, 1936: p. 24).
Josephus Jitta werkt verder nog voorbeelden uit als gilden, vakbonden en collectieve arbeidsovereenkomsten. Het zijn alle voorbeelden van vormen van organisatie die de corporatieve medewerking van de burgerij in de loop der eeuwen heeft aangenomen. Josephus Jitta beperkt het daartoe niet. Zo wijst hij er bijvoorbeeld op dat particuliere nachtveiligheidsdiensten een doelmatige aanvulling van de politie

voor allerlei bijzondere diensten zijn, zoals de bewaking van gebouwen. Een particulier orgaan kan dit goedkoper vervullen dan de politie, die te kostbaar is. Let wel, we spreken over 1936! Het is opmerkelijk dat Josephus Jitta met dezelfde voorbeelden komt als die Kropotkin tegen het eind van de vorige eeuw reeds aandroeg.

Kropotkin verhaalt in zijn *De verovering van het brood* (1892) over de wijze waarop in Nederland door de scheepvaart van kanalen en vaarten gebruik wordt gemaakt. De overheid bemoeit zich daar niet of nauwelijks mee, want: "De Hollanders hebben zich reeds voor lange tijd op meer praktische wijze weten te redden door het oprichten van een soort gilden of schipperssyndicaten. Dat zijn vrije verenigingen, ontstaan door de behoeften van het scheepvaartverkeer. De vaart der boten geschiedt in een bepaalde volgorde; alle vertrekken volgens een vastgesteld rooster. De ene mag de andere niet voorbijgaan, op straffe van uitsluiting van het syndicaat. (..) Zo loopt alles ordelijk van stapel, terwijl de concurrentie tussen de ondernemers - gevolg van het privaatbezit - blijft voortbestaan."

Dat laatste zou Kropotkin best wel veranderd willen zien, want "wordt ook daaraan een einde gemaakt, dan zal de samenwerking nog inniger zijn, nog veel rechtvaardiger voor allen" (Kropotkin, p. 213). Maar daar gaat het hem in deze instantie niet om. Wat hij met zijn voorbeeld wil benadrukken, is dat die Hollanders tot zelforganisatie van het scheepvaartverkeer zijn overgaan. "De schippers hebben niet gewacht tot de grote Bismarck Holland annexeerde en een 'Ober-Haubt-General-Staats-Kanal-Navigations-Rath' benoemde met een gegallonneerde rok, die enigszins past bij zijn lange titel" (Kropotkin, p. 214).

Het opmerkelijke is vervolgens dat Kropotkin ook aan de internationale dimensie aandacht besteedt door er op te wijzen, dat de schippers er de voorkeur aan gaven een internationale overeenkomst te sluiten. En dit niet alleen. "Tal van beurtschippers die dienst doen tussen de Duitse havens en Scandinavië of Rusland zijn eveneens tot die syndicaten toegetreden, met het doel enige regelmaat te brengen in het verkeer op de Oostzee" (Kropotkin, p. 214).

Wat Kropotkin benadrukt is: zonder centrale regering toch goede ordening. Het is van belang om op te merken dat de verenigingen uit vrije beweging zijn ontstaan en dat ze zijn groot geworden door vrijwillige toetreding van de leden, waarbij die verenigingen niets te maken hebben met de regering. De scheepvaartverenigingen waren niet de enige verenigingen. Er zijn er vele, in grote veelsoortigheid.

Ongetwijfeld kan hier de vraag worden gesteld, dat als de organisatie van een en ander zo goed is, waarom daar op den duur toch verandering in wordt gebracht. Het antwoord op die vraag heb ik niet. Hierover kan door mij slechts worden aangesloten bij wat door anderen is opgemerkt: maatschappelijke ontwikkelingen verlopen niet lineair, noch is er een 'teleologische' kracht werkzaam ('teleologisch' = doelzoekend zoals 'van eikel tot eikeboom'). Maatschappelijke standen van zaken zijn eerder op te vatten als resultanten binnen een krachtenveld, waarbij niemand

van ons in staat is alle elementen en variabelen binnen dat krachtenveld te kennen. Er zijn altijd meer elementen en variabelen in het spel dan waar we van uitgaan, waardoor de resultante er altijd anders uitziet dan we verwachten.

Corporatisering

De geschriften van Kropotkin en met name die van Josephus Jitta herlezend, maakt ons bewust dat de discussie over de 'corporatieve staatsgedachte' niet is beëindigd. Hoe zit dat? De corporatieve staatsgedachte werd mede uitgemaakt door werknemers- en ondernemersorganisaties. Deze hebben na de Tweede Wereldoorlog mede op grond van de Wet op de Bedrijfsorganisatie samengewerkt in de 'publiekrechtelijke bedrijfsorganisatie' (PBO), het PBO-stelsel. Eind 1996 opende de regering de discussie over de toekomst van dit stelsel (Tweede Kamer, 1996-1997, 25 091, nr. 1). De regering meende dat het bedrijfsleven een eigen verantwoordelijkheid draagt voor het ordenen van het eigen veld, met daarbij zowel het publieke (algemene) belang als het sectorbelang voor ogen. Om deze verantwoordelijkheid waar te kunnen maken heeft de rijksoverheid taken en bevoegdheden aan de verschillende organisaties van het PBO-bestel, de product- en bedrijfsschappen ('bedrijfslichamen'), overgedragen. De totstandkoming en het voortbestaan van bedrijfslichamen berusten primair op de overeenstemming tussen een representatieve meerderheid van werknemers- en ondernemersorganisaties.
In de visie van de regering draagt de rijksoverheid politieke verantwoordelijkheid voor het functioneren van de PBO-organen. Dat wil zeggen dat de betreffende minister daarvoor verantwoording aan het parlement moet afleggen. Dit betekent weer dat de ordeningstaak van de PBO-organisaties ingekaderd moet zijn binnen de ministeriële verantwoordelijkheid, omdat anders de verantwoording richting het parlement een 'fake' is. Het is de vraag of deze visie grondwettelijk juist is want de bedrijfslichamen behoren tot vormen van decentralisatie ten aanzien waarvan de 'ministeriële verantwoordelijkheid' nu juist niet bestaat. Een behandeling van deze kwestie laat ik achterwege. Hier gaat het erom in te zien wat de bedoeling is van dit al, namelijk de wens om te komen tot vergroting enerzijds van de doelmatigheid van het PBO-stelsel en anderzijds van de democratische verantwoording. Deze vorm van functionele decentralisatie behoort met andere woorden tot het vraagstuk van de corporatieve staatsordening in engere zin.
Een andere vorm van functionele decentralisatie komt men tegen bij wat men 'zelfstandige bestuursorganen' noemt. Onder een 'zelfstandig bestuursorgaan' (ZBO) verstaat de regering een bestuursorgaan op het niveau van de centrale overheid, dat niet hiërarchisch ondergeschikt is aan een minister en niet is een adviescollege, waarvan de adviestaak de hoofdtaak is. Voorbeelden van ZBO's zijn, willekeurig genoemd en niet volledig opgesomd, het Commissariaat voor de Media, de Sociale Verzekeringsbank, de Kiesraad, de Registratiekamer, de Arbeidsvoorzieningsorganisatie, de Nederlandse Filmkeuring.

De regering huldigt als stelregel dat een ZBO slechts om drie redenen in het leven kan worden geroepen. De eerste is dat er behoefte is aan onafhankelijke oordeelsvorming op grond van specifieke deskundigheid ('deskundigheidstype'). De tweede is dat het gelet op de aard van de betrokken bestuurstaak, de participatie van maatschappelijke organisaties bijzonder aangewezen geacht moet worden ('participatie-type'). De derde reden voor de inrichting van een ZBO is, wanneer er sprake is van een strikt regelgebonden taak die leidt tot een groot aantal individuele beslissingen (zoals met betrekking tot de uitvoering van de Wet op de studiefinanciering).
De ontwikkelingen in de huidige maatschappij geven te zien dat er meer en meer gebruik wordt gemaakt van het soort functionele organisaties als hierboven beschreven. In die zin is er sprake van een 'corporatisering', zoals dat wordt genoemd. Die tendens is jaren geleden al ingezet, zodat toen overigens al gesproken werd over 'creeping corporatism'.
Naast de instelling van ZBO's, die een publiekrechtelijk karakter hebben, maakt men gebruik van privaatrechtelijke organisatievormen - zoals de Naamloze Vennootschap (NV), om met behulp daarvan overheidsfuncties te doen uitvoeren. Zo zien we dat taken die eerst nog door 'overheidsbedrijven' worden uitgevoerd, nadien worden geprivatiseerd, zoals dat met de PTT en de NS het geval is. Daar blijft het niet bij. Momenteel is wat dit betreft de privatisering van bijvoorbeeld het Nederlands Omroepproductiebedrijf in parlementaire behandeling. Ook houdt men zich bezig met de 'liberalisering van de binnenvaart'. Met betrekking tot het laatste is het de bedoeling de wettelijke regeling van de evenredige vrachtverdeling af te schaffen om zo de binnenvaart weer geheel in de sfeer van de vrije transportmarkt te brengen. Het zou wat dat betreft aardig zijn als we Kropotkin konden vragen eens naar dat onderwerp te kijken...
De voortschrijdende 'corporatisering', dat wil zeggen de voortgaande instelling van de verschillende vormen van functioneel bestuur, moet men zien tegen de achtergrond van de wens om de (centrale) overheid te minimaliseren. Dit is geen romantische constatering. Ze sluit aan bij wat zich al lang in de westerse wereld aan het voltrekken is: de economische schaalvoordelen van 'gigantisering' komen in hun tegendeel te verkeren door het ontstaan van 'diseconomies of scale'. Dit laatste is het gevolg van onder meer de sterk oplopende kosten van de bureaucratie, van de trage besluitvorming, van de geringe flexibiliteit (Buitendam, 1994: p. 28).[5] Om daarvan af te raken zal de maatschappij organisatorisch gezien meer zelf moeten doen. Door aldus de uitvoering van publieke taken buiten de 'overheid' te brengen, kunnen departementen worden verkleind tot 'kerndepartementen'. Het idee is dat daarmee de staat wordt 'verkleind'.

Politieke organisatie

Een 'verkleining' van de staat roept vragen op met betrekking tot de vormgeving van de politieke organisatie. Zo moet de vraag worden beantwoord vanuit welk

vertegenwoordigend orgaan een maatschappelijk organisatorisch geheel zijn grenzen gesteld wordt. Bij Josephus Jitta noch bij de huidige regering is er twijfel over het antwoord op die vraag. De grenzen worden gevormd in het college dat stoelt op volksvertegenwoordiging, bijvoorbeeld de gemeenteraad. Een deel van de problematiek verschuift daarbij naar de beantwoording van de vraag welke omvang de bedoelde grenzen moeten hebben. Daarvoor moet men acht slaan op de reikwijdte van publieke- of van productiebeslissingen. Wie door de effecten van betreffende beslissingen wordt geraakt, zal op de een of andere manier (direct of op grond van vertegenwoordiging) invloed op het ermee samenhangende besluitvormingsproces moeten hebben. Dit betekent dat in algemene zin de schaal van een bepaald probleem maatgevend is voor zijn begrenzing. Ten behoeve van lokale problemen zorgt bijvoorbeeld de gemeenteraad voor die begrenzing.
Deze invalshoek om over de verhouding staat/maatschappij te spreken, geeft aan dat het idee van de virtuele staat (de schijnbaar bestaande staat), die onder invloed van ICT zou ontstaan, een 'fake'-concept is. Dit zegt overigens niets over het praktische nut van ICT en over de mogelijkheden om delen van de staat op te lossen. Wat men zich echter moet realiseren, is dat de staat geen 'ding' is dat zich laat 'oplossen' als suiker in hete koffie. Het begrip 'staat' verwijst naar bepaalde relaties, naar de verhoudingen tussen (groepen) mensen. Naarmate die verhoudingen meer door organisaties rond belangen worden beheerst, zal bijvoorbeeld de verwijzing naar 'grondgebied' in de definitie van het begrip staat zijn zin verliezen. Voor zover bepaalde verhoudingen tussen mensen niet meer door 'grondgebied' wordt bepaald, zal dat navenant voor het bestaan van de staat betekenis hebben. Het is niet ondenkbaar dat ICT aan een verandering van de definiëring van het staatsbegrip zijn steentje bijdraagt. Langs die gedachtengang kan men bijvoorbeeld uitkomen bij het idee 'staat zonder land'. Natuurlijk is dan te vragen naar de zin van het gebruik van het begrip 'staat' als het 'beroofd' is van een van de kernelementen van de definitie. Daarmee zijn wij terug bij de discussie over wat ik ooit 'anarchistische staatsopvatting' heb genoemd.[6]
De vraag was toen of dat geen tegenstrijdig concept is. Ik heb daarop betoogd dat dit niet het geval is. Het ging (en gaat) immers over politieke organisatie van een anarchistische signatuur. Alleen degene die binnen het kader van het anarchisme de mogelijkheid van het bestaan van een politieke organisatie ontkent, kan van een innerlijke tegenstrijdigheid spreken bij het concept 'anarchistische staatsopvatting'. Echter voor die ontkenning kan geen sluitend beroep op klassieke anarchisten worden gedaan, omdat zij allen naast wat zij overigens aan opvattingen hebben geventileerd structuurbepalende elementen van de door hen voorgestane politieke organisatie hebben aangedragen (evenzo deden de tweede en derde generatie anarchisten dat).
De bedoelde politieke organisatie heb ik jaren geleden getypeerd als een *dubbele intercommunale verbinding*.[7] Daarbij ging het om het volgende. Uitgangspunt is de lo-

kale gemeenschap. Die kent een volksvertegenwoordigend orgaan voor het nemen van beslissingen die het algemeen belang aan gaan. Daaronder zijn begrepen belangrijke productiebeslissingen. Op dat zelfde niveau zijn doel-organisaties ('functionele decentralisatie') werkzaam, waarin mensen zich ten behoeve van het bereiken van bijzondere belangen hebben verenigd. Zij stellen functionele raden in, waar zij dat raadzaam achten. Deze organisaties, de algemene en de functionele, bevinden zich op communaal niveau (lokaal vlak, de gemeente). Omdat het algemene, volksvertegenwoordigende orgaan de belangrijke productiebeslissingen neemt, of althans daarvoor de kaders schept, ligt er dus een verbinding tussen die verschillende organen. De algemene, volksvertegenwoordigende organen zowel als de functionele organen kunnen federaties met andere organen aangaan om verder liggende doelen te bereiken. Op die manier ontstaan provinciale, nationale en internationale verbanden, op territoriaal en functioneel vlak. De verbindingen tussen de verschillende communale niveaus leiden tot 'intercommunale verbindingen' en tevens tot verbindingen met de functionele raden op die niveaus zodat van een 'dubbele intercommunale verbinding' kan worden gesproken. Hier worden dus theorieën van *communalisme* en *federalisme* met elkaar verknoopt. ***Gelet op het voorgaande kan de 'dubbele intercommunale verbinding' worden opgevat als een institutionele reflexie van de corporatieve staatsgedachte in enge zin.***

Het verbijsterende is dat men het kan hebben over organisaties uit een voorbij tijdperk (gilden, schipperssyndicaten) en over splinternieuwe technologieën, om vervolgens bij bekende dilemma's te eindigen. Als de staat al verdwenen is, wie voert bepaalde taken dan uit? Want dat moet op de een of andere manier toch geregeld zijn, wil men niet in chaos belanden. Het reduceren van de staat en het beroep op maatschappelijk zelfbestuur door middel van vormen van functionele decentralisatie, roepen het beeld op van een corporatieve staatsgedachte. De informatie- en communicatietechnologie kan bij de uitwerking van die gedachte een belangrijke faciliterende rol spelen. Zoals we bij Josephus Jitta zagen, is het gevaar groot dat de vele bijzondere organisaties als los zand aan elkaar (komen te) hangen. Zij zijn echter met betrekking tot informatie van elkaar afhankelijk. Die informatie kan worden vergaard door middel van koppeling van systemen. ICT kan in die koppeling voorzien, zonder dat er een staatsmoloch aan te pas komt.

Noten

(1) Zie over het attentaatsanarchisme ofwel het anarchisme van de daad, A.L. Constandse, *Anarchisme van de daad*, van 1848 tot heden, Den Haag 1969; over het attentaatsanarchisme in relatie tot repressieve overheidsmaatregelen, F.B. Enthoven, *Studie over het anarchisme van de daad*, Amsterdam 1901 (diss.).

(2) In dat licht is het goed te herinneren aan het feit dat een anarchistisch tijdschrift als *Anarchy* al 35 jaar geleden aandacht aan het onderwerp besteedde (zoals in *Anarchy*, 1963, nr. 23, met 'Technology, science and anarchism' (H. Baecker) in welk nummer ook de bijdrage van W. Grey Walter over de betekenis van cybernetica). De aandacht voor technologie en sociaal-



maatschappelijke organisatie bleef. Vergelijk: R. Schwendter, *Modellen voor radicale democratisering*, Bloemendaal 1974; S. Bodington, *Computers and Socialism*, Nottingham 1973; zie van de laatste ook zijn brochure *Neighbourhood Councils and Modern Technology*, Nottingham 1972.
(3) De verwijzing naar P. Kropotkin betreft zijn *De verovering van het brood* [1892], Haarlem 1903, tweede druk. Zie ook mijn proefschrift dat aan dit vraagstuk is gewijd, Th. Holterman, *Recht en politieke organisatie*, Zwolle 1986.
(4) Geciteerd uit E. Brongersma, 'Revolutie nooit op zondag', in: *Socialisme en Democratie*, 1962, nr. 5, pp. 330-351. Eveneens van Brongersma: *De opbouw van een corporatieven staat. Het nieuwe Portugal* (diss., 1940; Utrecht 1942, derde druk) en *Salazar: corporatief Portugal* (Hilversum 1941, derde druk). Uiteraard was Brongersma niet de enige die Salazar de hemel in prees. Zo kopte *De Volkskrant* van 25.4.1953 nog: "Vijf en twintig jaar geleden: orde hersteld in Portugal; Dr. A. Salazar, een 'dictator' die geld verafschuwt; onbaatzuchtige strijder voor het goede." Overigens schreef Relus ter Beek als internationaal secretaris van de PvdA bij de val van de dictatuur in Portugal dat de PvdA met veel vreugde heeft gevolgd dat de fascistische dictatuur in Portugal op 25 april j.l. (1974) werd omvergeworpen. Tevens merkte Ter Beek op dat er sindsdien een begin is gemaakt met de dekolonisatie van het Portugese koloniale rijk (uit een gepubliceerde brief d.d. 14.10.1974). Ik vind het nog steeds vreemd dat in 1962 onder Den Uyl een artikel als hier van Brongersma geciteerd, in een gezaghebbend PvdA-medium kon worden gepubliceerd. Hetgeen Ter Beek later over kolonialisme en fascistische dictatuur opmerkte, was in 1962 genoegzaam bekend.
(5) A. Buitendam, *Prometheus in arbeidsland. Individu en collectiviteit in arbeidswetenschappen en arbeidsbeleid*, Delft 1994 (intreerede).
(6) Th. Holterman, *Anarchistische staatsopvatting (een paradox?)*, Deventer 1980.
(7) Th. Holterman, *Recht en politieke organisatie*, Zwolle 1986, pp. 20, 106.

DE OPKOMST VAN EEN RELIGIEUS FUNDAMENTALISME*

Colin Ward

Onder klassieke anarchisten was de karakteristieke uitspraak over godsdienst afkomstig uit Bakoenins God en de Staat. *Bakoenin betreurt dat mensen nog steeds in God geloven, "vooral op het platteland, waar het meer voorkomt dan onder het stedelijk proletariaat".*[1] *Bakoenin vond die hang naar godsdienst een heel normaal verschijnsel, aangezien alle regeringen profijt trokken uit de onwetendheid van het volk. Doordat het volk werd uitgeput door zware arbeid en beroofd was van ontspanning of intellectuele vorming, zocht het een mogelijkheid om aan dat leven te ontsnappen. Bakoenin stelde dat er drie methoden waren om te ontsnappen aan de misère van het leven: twee denkbeeldige en een reële. De eerste waren de fles en de kerk, "losbandigheid van het lichaam en losbandigheid van de geest; de derde is de sociale revolutie".*

Bakoenin geloofde dat sociale revolutie "veel krachtiger zal zijn dan alle theologische propaganda van de vrijdenkers, die de religieuze geloofsopvattingen en de losbandige gewoonten van het volk tot op de laatste steen willen afbreken; geloofsopvattingen en gewoonten die veel inniger met elkaar verweven zijn dan algemeen wordt aangenomen". Bakoenin richtte zijn blik vervolgens op de invloedrijke, dominante klasse in de samenleving, die te wereldwijs was om zelf gelovig te zijn, maar die "op zijn minst de schijn van geloofsovertuiging moesten ophouden", want het eenvoudig geloof van het volk was een nuttig element om het onder de duim te houden. Bakoenins opvattingen lijken als twee druppels water op die van Karl Marx, zijn tegenstrever. Een van Marx' bekendste uitspraken is die van godsdienst als opium van het volk. En de ideeën-historici categoriseerden vervolgens liberalisme, socialisme, communisme en anarchisme als producten van de periode der Verlichting, het resultaat van het tijdperk van de Rede, tussen de Engelse revolutie van de zeventiende en de Amerikaanse en Franse revoluties van de achttiende eeuw.
Religieuze tolerantie was een van de positieve gevolgen van de Verlichting. We vergeten nogal eens dat Engeland een staatskerk had, opgericht naar aanleiding van een ruzie die Hendrik VIII met de paus kreeg vanwege een van zijn echtscheidingen. Ook die kerk eiste haar martelaren op, zoals we kunnen zien uit de lange geschiedenis van onderdrukking van andersdenkenden en de voortdurende strijd voor godsdienstvrijheid. Pas in 1858 werden de wettelijke beperkingen voor gelovige joden opgeheven en pas in 1871 kregen mensen die niet de 39 Artikelen van

---

* Dit artikel verscheen oorspronkelijk onder de titel 'Fundamentalism' in *The Raven* 27 (1994). De (bewerkte) vertaling is van Sies van Raaij.

de Anglicaanse Kerk konden onderschrijven toegang tot de oude universiteiten. De Kerk mag voor ons een lachertje zijn, het is wel een belangrijk maatschappelijk en politiek feit. Eén gevolg van de Verlichting was, dat degenen die de grondwetten schreven van nieuwe staten, lering probeerden te trekken uit de geschiedenis en de gruwelen van godsdienstoorlogen en een absolute scheiding eisten tussen godsdienstpraktijken en *gemeenschaps*leven. Godsdienst diende een privé-zaak te zijn.
Dat was het geval bij de grondleggers van de Verenigde Staten, wier voorvaderen Europa waren ontvlucht vanwege de godsdienstvervolging. Hetzelfde gold voor de Franse republiek en als gevolg daarvan ook voor de landen die zichzelf ten koste van talloze dodelijke slachtoffers bevrijdden van het Franse imperialisme. En evenzeer gold het voor de nieuwe republieken die op soortgelijke wijze werden gevormd als gevolg van de algehele ineenstorting van het imperialisme in de twintigste eeuw. Enkele voorbeelden zijn de republieken van India, Turkije, Egypte, Algerije en Israel.
Momenteel echter staat de seculiere staat overal ter wereld onder druk. Het geseculariseerde staatsbestel in bijvoorbeeld Turkije, Egypte, Algerije en Israel wordt bedreigd door militante religieuze bewegingen en het groeiend fundamentalisme in de Verenigde Staten vormt een bedreiging voor hun wereldlijke grondwet. Dit is niet bepaald hetgeen werd voorspeld door Bakoenin, Marx of welke andere politieke denker van de negentiende eeuw ook, van John Stuart Mill tot Alexis de Tocqueville.
Ik ben niet bespiegelend van aard. Ik loop niet te peinzen over de grote filosofische thema's zoals het wezen en de bestemming van het menselijk bestaan. Ik ben meer geïnteresseerd in de dingen die ons met elkaar verbinden, zoals de behoefte aan huisvesting, voedsel en de productie van goederen en diensten, dan in de dingen die ons scheiden, zoals nationalisme, tribalisme en religie, zaken die lijken af te hangen van geografische toevalligheden en esthetische keuzes. Precies zoals het geen zin heeft te twisten over de relatieve merites van Mozart, rockmuziek of flamenco, valt er niets te winnen bij meningsverschillen over de grote verscheidenheid aan religies. In het kader van het voortgaan met de kunst van het samenleven is het zinvoller het beginsel te benadrukken dat veel religies gemeen hebben en ook de meesten van ons, niet-gelovigen: het beginsel van wederkerigheid ofwel 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt, doe dat ook een ander niet'.

Secularisatie

Het heeft me dus nooit belangrijk geleken om me in te laten met anti-religieuze activiteiten. Ik heb het altijd zinloos gevonden argumenten te verzinnen teneinde te bewijzen dat God niet bestaat. Ik ging ervan uit dat de toenemende secularisatie, zoals die althans in Europa blijkt uit het afnemend kerkbezoek, van religie een zaak zou maken waar we ons niet druk over hoefden te maken. 'Leven en laten leven' is mijn devies en ik peins er niet over mensen lastig te vallen die mij met rust laten.

Ik woon in een land dat *geen* seculiere staat is. Engeland heeft feitelijk een staatskerk, waar slechts een kleine minderheid van de bevolking naar toe gaat. Het is een land dat zelfs een wet op de heiligschennis heeft. Iedereen dacht dat die wet een dode letter was, maar verdomd, een paar jaar geleden werd er een beroep op gedaan in een proces, aangespannen tegen het homoblad *Gay News*. De ontdekking dat we nog steeds een dergelijke wet hadden, leidde tot de eis dat die wet, puur vanwege het principe van 'gelijke monniken, gelijke kappen', zou moeten worden uitgebreid tot andere religies dan het christendom en de Anglicaanse Kerk.

Deze eis tot een nieuwe, non-discriminatoire wet op de heiligschennis werd niet alleen gesteund door vertegenwoordigers van die kerk, maar ook door mensen die beweerden vertegenwoordigers te zijn van katholieken, joden en moslims. En de eis kon gesteld worden louter doordat er geen politieke oppositie was. Alleen Nicolas Walter herinnerde ons eraan, dat zo'n wet "nog steeds zou discrimineren tussen godsdienst en andere vormen van geloof" en dat het "de macht van fanatici enorm zou vergroten om hun denkbeelden op te leggen aan de meerderheid en zichzelf gevrijwaard te zien voor kritiek".[2]

Veel anarchisten denken misschien dat het wetsvoorstel voor een Criminal Justice Bill een veel acutere vermindering van burgerlijke vrijheden tot gevolg zal hebben. Dit regeringsvoorstel is een bewuste poging allerlei dissidenten te criminaliseren, zoals zigeuners, *travellers*, krakers en demonstranten. Een wetgevende macht die haar goedkeuring verleent aan zo'n ontzaglijke bedreiging van de buitenparlementaire oppositie, zal zeker niet aarzelen de belangrijkste godsdienstige opvattingen te beschermen tegen kritiek.

Wat het wetsvoorstel tot een heilloze onderneming maakt, is dat het in onze door de media beheerste wereld, waar nieuwswaarde de menselijke waarden vervangt, altijd de radicale ideeën zijn die de media domineren. We horen nooit iets over de miljoenen medeburgers die weliswaar verbolgen zouden raken door anti-religieuze propaganda, maar die zich volkomen hebben aangepast aan de geseculariseerde samenleving. Uit respect voor hun voorouders komen ze symbolisch hun oude geloofsopvattingen na bij geboorten, huwelijken, begrafenissen en feestelijke gelegenheden en vullen zodoende de statistieken van 'gelovigen.' Maar zij maken het nieuws niet. De media zoemen in op figuren als dominee Paisley, rabbi Meir Kahane en ayatollah Khomeiny. Maar dat geeft net zo'n vertekend beeld als dat de gehele katholieke wereld de opvattingen zou delen van de paus.

De onverwachte en ongewenste verandering in de religieuze atmosfeer staat bekend als fundamentalisme. Het is voortgekomen uit een christelijke heropleving in de Verenigde Staten na de Eerste Wereldoorlog, welke aandrong op geloof in de letterlijke waarheid van de bijbel. De term fundamentalisme heeft zich inmiddels uitgebreid tot het beschrijven van trends in de joodse, moslim, hindoe, sikh en shinto godsdiensten, welke voor buitenstaanders zoals wij gelijke trekken vertonen. Zij betekenen een bedreiging, niet alleen voor het zwaar-bevochten concept

van de *seculiere* staat (waar anarchisten misschien niet zo zwaar aan tillen) maar ook voor de zwaar-bevochten vrijheden van elke burger. Onlangs spoorde Nicolas Walter ons in *Freedom* aan, deze bedreiging serieus te nemen: "Fundamentalistische christenen in het Westen en de Derde wereld proberen de studie van de evolutie tegen te werken, alsook anticonceptie en abortus. Fundamentalistische joden proberen heel Palestina bij Israel in te lijven en de traditionele judaïsche wet voor te schrijven. Fundamentalistische moslims proberen islamitische regimes te vestigen in alle landen met moslim-bevolkingsgroepen (Groot-Brittannië incluis) en de *sharia*, de traditionele islamitische wet, voor te schrijven. En over heel de wereld maken fundamentalisten van alle godsdiensten gebruik van moord en terreur om de vrijheid te onderdrukken teneinde over deze zaken te discussiëren".[3]
In elk land vormt dit een regelrechte tragedie voor de meerderheid der burgers die zich alleen bekommeren om de dagelijkse bezigheden. Onderdrukking van religie door de overheid werkt nooit. De Sowjet-Unie heeft het zeventig jaar geprobeerd, maar toen het regime instortte, ontstond er een geweldige opleving van orthodox geloof, een fortuinlijk jachtgebied voor het Amerikaans, protestants evangelisme. In Sowjet Centraal-Azië, zo stelt een historicus, "waren de lokale elites zo gehecht aan islamitische gewoontes en zich zo goed bewust van het feit dat er verwantschap bestond tussen islamitische en socialistische waarden, dat ze net zo hard logen over hun anti-religieuze activiteiten als over de cijfers van de katoenproductie. Samenkomsten van oude mannen die de koran lazen, werden tegenover leden van het Genootschap voor Wetenschappelijk Atheïsme omschreven als bijeenkomsten van veteranen van de Grote Patriottische Oorlog.[4]
Kemal Atatürk, die Bakoenins opvattingen over religie ook deelde, voerde in Turkije een dictatoriale politiek in die we 'de-islamisering' zouden kunnen noemen. Momenteel worden zijn opvolgers gehinderd bij het oprichten van een democratische facade, juist vanwege de dreiging van de terugkeer van religie. In Iran werd de sjah, die het land keihard een westerse leefwijze wilde opdringen, opgevolgd door een regime dat niemand had voorspeld. Egypte en Algerije worden verscheurd door rivaliserende elites van de seculiere of de religieuze staat. De machtigste politieke lobby in Amerika is de *Christian Coalition*, die een groeiende invloed heeft binnen de Republikeinse partij. Zij wijst elke verantwoordelijkheid van de hand voor de terreur tegen artsen die abortus verrichten.
Het is tragisch en onverwacht dat wij, die dachten dat godsdienstoorlogen tot het verleden behoorden, ons nu moeten bezighouden met kwesties die te maken hebben met verschillen, terwijl we juist door wilden gaan met de zaken die ons verenigen. Mijn eigen benadering is die welke Rudolf Rocker negentig jaar geleden huldigde ten aanzien van de joodse gemeenschap van Whitechapel (Londen). Enkele secularisten hadden daar gekozen voor een strategie van provocerend gedrag op Sabbat-ochtenden voor de synagoge op Brick Lane. Toen men Rocker naar zijn mening vroeg, antwoordde hij dat de plaats voor gelovigen het huis van de eredienst

is, de plaats voor niet-gelovigen de radicale bijeenkomst.[5] Die anecdote galmt nog na. Want datzelfde gebouw dat heeft gediend als hugenotenkerk, vergaderplaats van Dissenters[6] en joodse synagoge, is nu een moskee. En wie tegenwoordig de kerkgangers ook lastigvalt, het zal geen secularistische Bangladeshi zijn, maar een Engelse racist. Het decor is veranderd.

Omslag

Voor mij is het ook anders geworden. Steeds wanneer ik nadacht over dit onderwerp, kon ik instemmen met de zienswijze over bijvoorbeeld de hindoe-partij BJP in India. Die partij slaagde erin geweld te zaaien in de Punjab, waar uiteenlopende gemeenschappen eendrachtig hadden samengeleefd. De naam van de ziekte is niet fundamentalisme, maar etnisch nationalisme. Deze zienswijze laat zich ook toepassen op bijvoorbeeld Noord-Ierland en vele delen van de islamitische wereld. In zulke gevallen kunnen we besluiten de schuld voor de eindeloze vernederingen en miskenningen van de lokale cultuur te leggen bij het westers imperialisme, zoals Edward Said terecht doet.[7]

De landen van het Nabije en Midden-Oosten zijn eeuwenlang onderworpen geweest aan een of ander imperialisme. Ze worden nu gewaardeerd vanwege hun oliebronnen en als potentiële markten. De westerse, seculiere religie van consumentisme werd vlot geadopteerd door de oosterse heersers, maar hun arme onderdanen heeft het niets anders geboden dan gefrustreerde hoop.

Hoewel het islamitisch fundamentalisme de variant is die in het nieuws is, zijn er in het westen andere variëteiten te herkennen, met heel verschillende achtergronden. De beste bron voor de niet-academische lezer is een boek van de Franse auteur Gilles Kepel met de toepasselijke titel *De Wraak van God.*[8]

Kepel bestudeert het fenomeen in termen van de drie belangrijkste 'Abraham' religies, te weten het judaïsme, het christendom en de islam. Hij had zijn studie echter kunnen uitbreiden tot andere oude godsdiensten en zelfs tot diverse nieuwe. Ik zou zelf de studie hebben uitgebreid met het 'marktdenken', de eredienst van de vrije markt, die doordringt in elk aspect van ons leven. Het thatcherisme is er slechts één afspiegeling van. Het moet iedereen zijn opgevallen dat, als door toverij, zelfs onze taal is veranderd: wie kiest voor het openbaar vervoer, ooit omschreven als 'passagier,' heet nu 'gebruiker' en wat ooit 'gezondheidszorg' was, is nu een 'product.' Hier is een theologie aan het werk en de universele acceptatie ervan is onderdeel van ons onderzoek naar het fundamentalisme.

Kepels doel is anders. Hij wil ons ervan overtuigen dat het decor is veranderd sinds de oudere, rationalistische anarchisten zoals ik hun zienswijze op de wereld hebben gevormd. Hij stelt: "De jaren zeventig vormden een decennium dat van kardinaal belang was voor de relatie tussen religie en politiek, een relatie die in onverwachte richting is veranderd gedurende het laatste kwart van de twintigste eeuw". Rond 1975 werd het hele proces van secularisatie omgekeerd: "Toen kreeg

een nieuwe religieuze benadering gestalte die zich niet langer ten doel stelde zich aan te passen aan seculiere waarden, maar die eindelijk een heilig fundament had teruggevonden om de samenleving op te organiseren door, indien nodig, die samenleving te veranderen". Deze bewegingen, zo verklaart hij, "waren al in een eerder stadium ontstaan, maar ze hadden de massa's nog niet achter zich gekregen. In een periode van wijdverbreid sociaal optimisme leken hun idealen achterhaald of zelfs een achteruitgang. Want in de na-oorlogse periode hadden aardse utopia's gezegevierd. Europa was opgestaan uit de nachtmerrie van verwoesting en jodenvervolging en alle energie werd gestoken in het opbouwen van nieuwe samenlevingen, die de spoken van het verleden zouden uitdrijven. De opbouw van het zogenaamde staatssocialisme in het Oosten en de geboorte van de consumptiemaatschappij in het Westen, lieten weinig ruimte voor ideologieën die maatschappelijke normen wilden ontlenen aan religie."

En om ons eraan te herinneren dat we het verwerpen van seculiere waarden niet simpelweg kunnen verklaren vanuit de post-koloniale trauma's, vestigt Kepel de aandacht op de politieke realiteit in Amerika. "We herinneren ons dat in 1976 de baptist Jimmy Carter werd gekozen tot president en dat hij zijn morele en religieuze overtuigingen inzette bij het zuiveren van zijn regering van de zonde van Watergate. In 1980 werd Ronald Reagan gekozen, voornamelijk doordat hij stemmen had geworven onder de evangelische, fundamentalistische kiezers die het stemadvies volgden van politiek-religieuze groepen zoals de *Moral Majority.* Deze organisatie was in 1979 opgericht en wilde Amerika omvormen tot een nieuw Jeruzalem. Ook in Amerika drongen de religieuze bewegingen door tot alle niveaus van de samenleving. Ze waren niet beperkt tot de rurale, conservatieve, zuidelijke staten, maar trokken ook leden van zwarte en Spaanstalige minderheden en blanke, Angelsaksische protestanten. Dankzij hun uitzonderlijke beheersing van de televisie en de meest geavanceerde communicatie-middelen, konden ze een gigantisch netwerk opbouwen van prekers en financiers. Vooral onder Reagan hadden ze vrijelijk toegang tot de hoogste politieke kringen, waar ze hun visie verkondigden van een samenleving gebaseerd op 'christelijke' waarden: van bidden op school tot het verbod op abortus." Kepel schreef dit in 1991 en sindsdien is de Moral Majority, die inmiddels Christian Coalition was gaan heten, de Republikeinse Partij gaan domineren. Zomer 1994 hebben alle Republikeinse senatoren een brief ondertekend waarin zij van de Democratische president Clinton eisen dat hij openlijk zijn afkeuring uitspreekt over het feit dat religieus rechts wordt aangevallen omdat het 'dweperij' zou zijn.[9] Clinton weet dat ook zijn partij afhankelijk is van de georganiseerde christelijke kiezers en hij zal al zijn media-adviseurs moeten inzetten om te leren hoe hij deze eis het best kan inwilligen.

De seculiere staat van het consumentisme en de daarbij behorende religie van economische groei en vrije handel zullen altijd kunnen leven met fundamentalisten van allerlei godsdiensten als ze afzetmarkten vormen voor militair materieel. Dit

soort economisch fundamentalisme wordt, om wat voor reden dan ook, nog steeds niet gezien als een irrationele ideologie maar als een natuurwet. Maar in de discussie over ideologieën die normaal geclassificeerd worden als religie, zijn anarchisten, met hun allesomvattende kritiek op autoriteit - van staat of kapitalisme - nu voorbij gestreefd door de heropleving van religie.
Sinds we weten dat de traditionele anti-religieuze propaganda er niet in slaagt mensen van gedachten te veranderen en sinds we weten dat met kracht opgelegde pogingen religieuze gevoelens te onderdrukken slechts een aansporing vormen om weer op te bloeien zodra de druk wordt verminderd, moeten wij andere routes verkennen. Helaas hebben we weinig ideeën over wat die routes zouden kunnen zijn.

Vrijheden

Eén manier is het onverzettelijk verdedigen van burgerlijke vrijheden en de vrijheid van meningsuiting. Ondersteuners van Amnesty en lezers van de *Index on Censorship* weten dat dit overal ter wereld zijn martelaren eist. Niet alleen onder hen die dapper genoeg zijn hardop te spreken, ook onder hen die klem komen te zitten in het kruisvuur. In feite weet elke krantenlezer dit. Maar aangezien de media steeds nieuwe gruwelen nodig hebben om dagelijks verslag van te doen, leidt juist onze vertrouwdheid met de ellende van religieus of etnisch nationalisme, of tribalisme, ertoe dat het feit ondergesneeuwd raakt dat de meeste mensen een geweldig, gevestigd belang hebben bij het gewoon door laten lopen van de samenleving en niet die dodelijke fascinatie delen van de godsdienstfanatici. Op de achtergrond van de schokkende televisiebeelden staan gemeente-ambtenaren, toegewijd aan heel gewone publieke diensten zoals de water- en electriciteitsvoorziening, brandweer, ambulance- en ziekenhuispersoneel. Zij ruimen de rotzooi op die 'ware gelovigen' achterlaten. Zij hadden het nieuws uit de marktreligie van het Westen nog niet gehoord, namelijk dat deze dingen gewoon goederen zijn.
Dit brengt me tot een andere benadering van de religieuze heropleving. Ongetwijfeld hebt u, net als ik, wel eens gelovige mensen ontmoet met wie we een opvatting gemeen hebben, namelijk walging van de wereld van reclame en propaganda die overal om ons heen is en die er puur op gericht is ons te verlokken tot meer consumeren. Dit verwerpen van een cultuur van bevrediging, die de hulpbronnen van de wereld verspilt - een onderwerp dat anarchisten verbindt met de groene beweging - kan ertoe leiden dat ook mensen zoals wij aansluiting vinden bij een element in religieuze bewegingen. Het is niet louter een kwestie van puriteins anti-materialisme. Want we willen allemaal een samenleving waarin mensen voldoende te eten hebben, zich kunnen kleden en een dak boven hun hoofd hebben, ofschoon velen van ons geen enkele behoefte hadden in discussie te treden met de bevrijdingstheologen van Latijns-Amerika of met volgelingen van andere geloven die gedwongen waren onderwerpen ter sprake te brengen waar hun heersers geen aandacht aan besteedden.

Laat me dit verduidelijken vanuit mijn eigen ervaring. Ik ben niet geïnteresseerd in God, maar wel in hoe mensen wonen. Op conferenties waar de goed-behuisden de problemen van de slecht-behuisden bespreken, word ik wel eens gevraagd een voordracht te houden vanuit een anarchistische visie. Bij een van deze gelegenheden trof ik een bondgenoot in de persoon van een vrouw met grote ervaring op het gebied van de woonzelfhulp onder arme mensen. Zij droeg een sluier en later hoorde ik dat ze daardoor niet kon doceren op de universiteit van Ankara. Er zijn uiteraard buurlanden van Turkije waar ze juist niet zou kunnen doceren tenzij gesluierd...

Deze ontmoeting heeft me op een verdere speculatie gebracht. Het meest effectieve verweer tegen fundamentalistische bedreigingen van de vrijheid van ons allen zou wel eens kunnen komen van de vrouwenbeweging. Vrouwen zijn stellig de eerste slachtoffers. In Algerije worden vrouwen vermoord als ze geen sluier dragen, maar in maart 1994 werden twee meisjes neergeschoten die wel een sluier droegen. Aicha Lemsine zegt daarover in de *Index on Censorship*: "Het was voor het eerst dat meisjes werden vermoord die islamitisch gekleed gingen. Plotseling waren niet alleen vrouwelijke journalisten en schrijvers - 'moderne' vrouwen' - het doelwit. Het simpele feit dat je vrouw was, was al voldoende. Klem gezet tussen de 'democratische fundamentalisten' en de 'religieuze fundamentalisten' werd de Algerijnse vrouw een menselijk schild."

In de *Bible Belt* van Amerika wonen heel veel vrouwen die maar al te graag willen ontsnappen. En hetzelfde geldt voor de nieuwe, orthodoxer-dan-ooit, joodse huisgezinnen, ook in Groot-Brittannië en Israel. Een van de redenen waarom er recent zo'n belangstelling is gerezen voor Emma Goldman, is dat zij een voorbeeldfunctie vervulde voor de vrouwenemancipatie vanuit de cultuur van de *shtetl*. Een cultuur die mannelijke theologen hebben geprobeerd te reproduceren in New York, Londen en Jeruzalem. De implicaties hiervan en zijn equivalenten in andere religieuze tradities zoals hindoeïsme en islam, zijn uitvoerig beschreven in een boeiend boek over vrouwen en fundamentalisme in Groot-Brittannië, *Refusing Holy Orders*.[10]

Een ander aspect van dit thema komt van de Marokkaanse wetenschapster Fatima Mernissi, die een studie heeft gemaakt over vrouwen en de islam. In haar voorwoord bij de Engelse vertaling zegt ze: "Toen ik de laatste hand legde aan dit boek, had ik één ding begrepen: als de rechten van vrouwen problemen opleveren voor moderne moslim-mannen, is dat niet vanwege de koran of de profeet en ook niet vanwege de islamitische traditie, maar puur omdat die rechten in conflict komen met de belangen van de mannelijke elite. De elitaire factie probeert ons ervan te overtuigen dat hun egoïstische, zeer subjectieve en middelmatige visie op cultuur en samenleving een gewijde basis heeft".[11]

Vanwege soortgelijke opvattingen moest de arts en schrijfster Taslima Nasreen Bangladesh ontvluchten. Zij had een roman geschreven over de vervolging van de hindoe-minderheid in haar land. Zij zou gezegd hebben: "Volgens mij kan politiek

niet gebaseerd zijn op religie indien onze vrouwen ooit vrij willen zijn" en: "De regering van Bangladesh heeft een arrestatiebevel doen uitgaan op basis van art. 295a van het wetboek van Strafrecht; de relevante wettelijke bepalingen refereren aan 'met voorbedachten rade en opzettelijke handelingen die erop gericht zijn religieuze gevoelens geweld aan te doen'... Het is ironisch dat de wet op grond waarvan ik in staat van beschuldiging ben gesteld, van oorsprong een Britse wet is die in koloniale tijden werd ingevoerd om godsdiensttwisten te verhinderen".[12] Kennelijk werd haar toegestaan heimelijk het land te verlaten teneinde een confrontatie te vermijden tussen de seculiere regering en de fundamentalistische lobby. In tegenstelling tot Mernissi, die schrijft vanuit de islamitische traditie, zegt Nasreen: "Ik droom van een wereld zonder godsdienst. Religie baart net zo zeker fundamentalisme als zaad een boom. We kunnen de boom omhakken, maar als het zaad blijft, zal het een andere boom voortbrengen. Zolang er zaad blijft, kunnen we het fundamentalisme niet uitroeien".[13]

Kijkend naar wat er momenteel in de wereld gaande is, trek ik een voorzichtige conclusie. Deze eeuw heeft bewezen dat religieuze uitbarstingen niet uitgeroeid kunnen worden. De macht van de staat kan ingezet worden om ze te onderdrukken, maar ze blijven naar boven komen. Het zal de komende eeuw nog een strijd worden om religie een privé-aangelegenheid te laten zijn en om de godsdienstfanatici te verhinderen hun voorkeuren en vooroordelen op te leggen aan de seculiere meerderheid, onderwijl de burgerlijke samenleving vernietigend.

Noten

(1) Michael Bakoenin, *God and the State* (1871), Londen: Freedom Press, 1912; New York: Mother Earth, 1916; New York: Dover, 1970.
(2) Nicolas Walter, *Blasphemy, Ancient and Modern*, Londen: Rationalist Press Association, 1990.
(3) Nicolas Walter, brief in *Freedom*, 17 september 1994.
(4) Malise Ruthven, 'Phantoms of Ideology' in *Times Literary Supplement*, 19-8-1994 (bespreking van Vitaly Naumkin (redacteur), *State, Religion and Society in Central Asia*, Ithaca, 1994).
(5) W.J. Fishman, *East End Jewish Radicals 1875-1914*, Londen: Duckworth, 1975.
(6) Verzamelnaam voor allen die niet behoorden tot de Anglicaanse kerk: Presbyteranen, Methodisten, Baptisten, Quakers, Unitariërs, het Leger des Heils en Irvingianen (SvR).
(7) Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Londen: Chatto & Windus, 1993.
(8) Gilles Kepel, *The Revenge of God: the Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*, Cambridge: Polity Press, 1994.
(9) C. Vann Woordward, 'What the South Can Teach Us' in *Times Literary Supplement*, 23-9-1994 (bespreking van Eugene D. Genovese, *The Southern Tradition*, Harvard University Press, 1994).
(10) Gita Sahgal and Nira Yuval-Davis, *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, Londen: Virago, 1992.
(11) Fatima Mernissi, *Women and Islam: an Historical and Theological Enquiry* (Parijs, 1987), Oxford: Basil Blackwell, 1991.
(12) 'Taslima Nasreen: the case for secularism and free speech' in *New Humanist*, aug. 1994.
(13) Interview met Taslima Nasreen (voor het eerst gepubliceerd in *Der Spiegel*) in *Index on Censorship*, sept/okt. 1994.

MYSTIEK OF ACTIE?
Christenanarchistische dilemma's na 1903

André de Raaij

Na de spoorwegstakingen van 1903 ebt het revolutionair elan weg uit de Nederlandse arbeidersbeweging - en naar wij nu kunnen vaststellen, voorgoed. De sociaaldemocratie krijgt op politiek niveau, en in de vorm van de 'moderne vakbeweging', de massa achter zich. Bij de anarchisten wint de gedachte veld dat iedere vorm van organisatie in strijd is met het beginsel en dat hiertoe dus ook geen enkele poging meer ondernomen moet worden. 'De massa' wordt bereikt op kwesties die men nu 'deelterreinen' zou noemen, en voor enige tijd nog binnen de vakbeweging - tot 'de modernen' (de sociaaldemocraten dus) ook hier het pleit winnen. Het christenanarchisme heeft naast het trauma van de stakingsbeweging het treurige verloop van de kolonie in Blaricum te verwerken. Hoe handhaaft men een beweging op grond van gezindheid bij 'revolutionair laagtij'?
Het anti-organisatorische aspect wordt bij de christenarchisten versterkt door het element van mystiek dat per definitie individueel gericht is. Ascetisme - dat men alleen kan vragen van mensen die iets op te geven hebben - is omstreeks 1906 al niet meer belangrijk. De treurige ontknoping van wat op een interne strijd lijkt, doet waarschijnlijk herkenbaar aan. Nog steeds...

In 1905 komt binnen de christenanarchistische beweging de behoefte om met propaganda naar buiten te treden duidelijk naar voren. Onder de arbeidersklasse heeft de stroming geen aanhang - eigenlijk zijn er maar enkele woordvoerders (mannen, inderdaad) van proletarische afkomst. In de kring rond het blad *Vrede* wordt er niet eensgezind over gedacht: het voor elkaar werken in eigen zelfbeherende bedrijven, onder de vlag van Gemeenschappelijk Grondbezit, is voor de meesten voldoende in de geest van het christenanarchisme en verder is er het Federatieve Fonds dat zijn solidariteitsuitkeringen verleent. Wat willen de arbeiders anders? Men schat het aantal mensen dat in die tijd *Vrede* leest op tweeduizend, de oplage zal allicht lager zijn geweest.
Het is niet geheel duidelijk met welke bedoeling Jac. van Rees een humanitair-anarchistische propagandaclub van de grond wil krijgen. De beweging moet duidelijker haar anarchistische karakter tot uitdrukking brengen, is zijn betoog, en zo de arbeiders bereiken. Felix Ortt beschouwt zich bij voorbaat als niet behorend tot deze richting. Schijnbaar enthousiast werken andere bekende mensen uit de kring wel mee aan het opzetten van de vereniging, maar meer dan enkele tientallen leden komen er niet. En als Van Rees laat weten dat de humanitair-anarchistische propaganda los moet staan van *Vrede*, verdwijnen er alleen nog maar mensen. Het

propagandablad voor humanitair anarchisme *Ontwaakt!* verschijnt van september 1905 tot juni 1907. In de redactie is één van de schaarse arbeiders in de beweging te vinden, C.L. Treffers, verder wekt het blad de indruk vooral de kring rond Van Rees te vertegenwoordigen. De oplage is nooit groter dan enkele honderden en of de aftrek groot genoeg is geweest, is niet duidelijk. Een cent per exemplaar - aan de prijs kan het niet gelegen hebben. In het laatste nummer is er sprake van fusie met *De Vrije Communist*, maar ook met dit blad ging het niet goed. Waarschijnlijk kan de kring rond *Ontwaakt!* gezien worden als de aanhang van de charismatische figuur, die Van Rees geweest moet zijn. Een kort hierna naar het goddeloze anarchisme overgestapte redacteur als W. Hamburger laat in zijn latere natrappen tegen 'de beweging' vooral blijken niet veel van het christenanarchisme begrepen te hebben - wat de indruk versterkt dat *Ontwaakt!* eigenlijk vooral om Van Rees draaide.[1]

Jan Boezeroen

Voor de meeste christenanarchisten moet deze inmiddels een genante medestrijder zijn geworden. Het uitdrukkelijk streven naar heiligheid, waartoe het 'reine leven' behoorde, kan licht doorslaan naar de schijnheiligheid, maar het valt wel aan te nemen dat de meesten zich inspanden voor dit streven. Van Rees had openlijk een minnares naast zijn echtgenote, wat hem wel menselijk (met een kleine m, want een waar Mensch was hij daardoor juist niet...), maar niet per se sympathiek en in ieder geval ongeloofwaardig maakte. En dus wordt de propaganda voor het christenanarchisme direct na zijn uitval tegen het blad *Vrede* in juli 1905 apart ter hand genomen, waarbij het initiatief uitging van de Rotterdamse havenarbeider S. van den Berg. Onder de naam Jan Boezeroen was hij in het blad *Vrede* (naast Treffers) de stem uit de arbeidersklasse. Anderhalf jaar lang is er gewerkt om plaatselijke afdelingen van 'de beweging' van de grond te krijgen, de Propagandagroepen voor Algemeene Verbroedering. In Den Haag en Rotterdam, de twee steden waar Van den Berg zich het meest inspande, was de belangstelling in elk geval al niet groot genoeg om van een organisatie in opbouw te kunnen spreken. Als Van den Berg het opgeeft, eind 1906, is het ook meteen voorbij met 'de beweging'.

In Jan Boezeroen/S. van den Berg heeft, voorzover ik nu weet, Nederland de unieke combinatie gehad van christenanarchist en syndicalist, christen-anarcho-syndicalist dus. Als havenarbeider (graancontroleur soms, maar ook af en toe ingeschreven als kantoorbediende) was hij een van de weinigen in de kring van het christenanarchisme die wist waarover hij het had als het om werkloosheid, lange werktijden en lage lonen ging. Hij had het realistische standpunt (bij de christenanarchisten verder even afwezig als bij de sociaaldemocraten) dat de klassenstrijd niet iets is wat 'gepredikt' wordt, maar dat hoe dan ook aan de gang is - een inzicht dat links en rechts nog steeds zo goed als afwezig is. Het maakte hem in 'eigen kring' niet populair.

Van den Berg is na de stakingsbeweging van 1903 in de groep rond *Vrede* terechtgekomen. Het is mogelijk dat hij behoorde tot de slachtoffers van de ontslaggolf die de verloren stakingen met zich meebracht. Hij laat in artikelen duidelijk blijken uit eigen ondervinding te weten wat gedwongen werkloosheid is en dan gaat het niet alleen om de destijds in de haven veel voorkomende 'blinde weken' waarin in het geheel geen geld binnenkwam bij sommige arbeiders. Men moest zich maar zien te redden dan en de vrouw des huizes toonde zich dan de bekwame econoom. Hij is van joodse afkomst en vermeldt (met naar het lijkt enige schaamte) van huis uit Jiddisj te beheersen. Hij beheerst ook de gangbare vreemde talen, wat hem later als vakbondsbestuurder met onvermijdelijk veel internationale contacten goed van pas komt. Er waren meer mensen van joodse afkomst in de christenanarchistische beweging: op grond alleen al van de modern-hervormde theologische inzichten zag men Jezus niet als de letterlijke zoon van God, wat een belangrijk beletsel wegnam. Geweldloosheid en afkeer van bloedstorting zag Van den Berg als deel van de joodse traditie, wat goed aansloot bij het christenanarchistische streven. In de Jezus van de evangeliën herkende hij een anarchist, "de grote liefdesanarchist van Nazareth", en hij beklemtoonde dat het socialisme niet het heil van een bepaalde klasse beoogde maar het geluk van de gehele mensheid, en daarom is het in zijn aard en wezen godsdienstig.[2]
Het verschil tussen sociaaldemocraten en anarchisten, stelt hij in een polemische bijdrage gericht tegen een van de zalvende dominees van de sociaaldemocratische *Blijde Wereld*, is dat de laatsten alleen gezag aanvaarden in overeenstemming met hun eigen geweten en geen gezag voortkomend uit opgelegde machtsmiddelen (in het Frans: het verschil tussen *puissance* en *pouvoir*). De betrokken dominee, Van der Hoeve, komt met het bekende verhaal aan over de treffende overeenkomst tussen liberalisme en anarchisme, alleen zouden de anarchisten de dijken niet willen onderhouden en de brandweer willen afschaffen: staatsonderdrukking! Van den Berg schetst uit eigen ondervinding hoe sociaaldemocratisch ingestelde vakbonden staken om niet of anders georganiseerde arbeiders uit te sluiten: sociaaldemocraten voeren liefst strijd tegen medearbeiders in plaats van tegen het patronaat. De bond die dit bij uitstek toepaste, de Algemeene Nederlandsche Diamantbewerkersbond, stond model voor de "moderne' vakcentrale.

Het scherp en scherpzinnig aanvallen van de sociaaldemocratie, die van begin af aan socialistische strevingen in de weg heeft gelopen, beviel de spraakmakende christenanarchisten echter niet. Onder het motto van algemene verbroedering paste geen confrontatie en in het algemeen geen harde afwijzing van de kapitalistenklasse ten gunste van de arbeiders. "Ik zou wel eens willen weten wat onder het begrip 'arbeidersbeweging' en 'proletariaat' te verstaan valt", vraagt Van Mierop in 1916 aan Van den Berg, alsof hij dit nooit geweten heeft.[3] Van den Berg verwijt hem daarop verburgerlijkt te zijn, Van Mierop besluit - alvorens ertoe over te gaan

de beweging dood te verklaren - dat de christenanarchistische beweging geestelijk is, niet werelds. Een boodschap voor de arbeidersklasse had zij dus niet, Van den Berg werd in zijn herhaalde oproepen de arbeiders te willen bereiken met 'de boodschap' grof in de steek gelaten. Voordat hij, door bij drukkerij 'Vrede' te vertrekken, de eer aan zichzelf houdt, in december 1906, is hij echter secretaris van het stakingscomité geweest dat in 1905 de elevators uit de Rotterdamse haven wilde weren.

Elevators

De graanelevators zouden heel wat havenarbeiders tot werkloosheid veroordelen - de oude beroepen van korenweger, -meter en controleur zouden helemaal verdwijnen en het lossen van schepen zou veel sneller in zijn werk gaan. H. Kolthek jr. vond het reactionair zich tegen de invoering van machines te verzetten: werktijdverkorting en loonsverhoging zouden de gevolgen moeten verzachten en verder gold het neem- en eetrecht. Van den Berg was van dit laatste geen tegenstander (nog iets wat niet goed kon vallen bij de *Vrede*-beweging), maar vond dat er geen goede argumenten waren de machines in te voeren terwijl de arbeiders hier geen zeggenschap over hadden. Het 'hier de elevators!', wat de arbeiders volgens Domela Nieuwenhuis zouden moeten roepen, vond hij loze praat. Maar Van den Bergs betoog tegen de sociaaldemocraten, die de komst van de machines onvermijdelijk achtten en een sterke organisatie (een sociaaldemocratische natuurlijk) wilden opbouwen om te voorkomen dat mensen brodeloos werden, is het sterkst, waarbij hij de ongerijmdheden van hun voorman, Bergmeijer, fraai weergeeft. "Overigens is de voorstelling des heeren Bergmeijer van den ontwikkelingsgang der kapitalistische naar een socialistische maatschappij allerkoddigst: in alle takken van industrie en van het transportwezen volslagen werkloosheid door de invoering van steeds meer machines, de massa der proletaren aan den vooravond van het socialisme bestaat uit lanterfanters, baliekluivers en slampampers en dan als door een toverstaf aangeraakt, verandert de samenleving, door den wasdom der Partij, in een socialistische".[4]

De zelfstandige Elevator-maatschappij werd als broodrover van de arbeiders afgeschilderd. Van den Berg wees er op dat er onder andere een wijnhandelaar aandeelhouder in deze maatschappij was en er zou wel meer vanuit christenanarchistisch oogpunt onverantwoord ondernemerdom achter de namen der eigenaren schuilgaan. Dit was lang niet onmogelijk, maar het was geen sterk overtuigend argument tegen de Elevatormaatschapppij. Veel overtuigender, ook op een afstand van ruim negentig jaar, is zijn betoog dat automatisering pas zinvol zou zijn in een situatie waarin de arbeiders zelf de beschikking over de productiemiddelen hebben, niet omgekeerd. Het invoeren van deze machines is immers geen natuurproces, zoals onder andere de sociaaldemocraten het willen voorstellen: het is een bewust gestuurde en gewilde ontwikkeling. Het gaat hier om de gelddorst van het

kapitaal, dat zijn grijpklauwen steeds wijder uitslaat en dit doet onder de leugenachtige term 'vooruitgang'. De geest van verzet tegen onrecht, uitbuiting en onderdrukking moet verder aangewakkerd worden, zodat de arbeiders beseffen dat zij geen automaten, geen objecten voortbewogen door 'blinde productiekrachten' zijn - dan zouden zij reeds nu in staat zijn het kapitalisme terug te dringen.[5]
Als op 30 oktober 1905 de elevator definitief in werking wordt gesteld, wordt al spoedig tot staking besloten door de korenwegers, waardoor de lossing van de schepen stil komt te liggen (4 november 1905). De stakers worden in die dagen ook nog wel een handje geholpen door zware mist, die het schepen soms moeilijk maakte binnen te lopen. De staking wordt gesteund door alle vakverenigingen behalve de katholieke, waarvan de leden echter wel degelijk meestaakten. Ook in syndicalistische kringen werd echter de eis 'weg met de elevators!' als 'middeleeuws' afgedaan. Voordat twijfel of scheuring het kamp der arbeiders kon bereiken, lieten de Duitse korenimporteurs weten geen graan gelost via elevators te willen afnemen; de vrees dat voor de winter het koren niet op tijd binnen zou zijn, zal de hoofdrol gespeeld hebben. Na twee weken was de staking door deze steun uit onverwachte hoek afgelopen - de elevators zouden voorlopig, zeker voor een half jaar, aan de kant gaan. Maar van uitstel is zoals bekend geen afstel gekomen.
Van den Berg verdedigde op christenanarchistische wijze in feite de *moral economy* van de toenmalige havenarbeiders, waartoe hij zelf behoorde - als voorman van de vakbeweging stond hij op dit punt echter alleen en steun uit eigen kring kreeg hij zoals gezegd ook niet. Enkele jaren later is hij betrokken bij de grote zeeliedenstaking van 1911, dan als secretaris van de Nationale Federatie van Transportarbeiders. Pas dan vindt in de kringen van de havenarbeidersbond de scheiding tussen 'modernen' en 'anarchisten' plaats, door wat zelfs Vliegen in zijn partijhagiografie *Die onze kracht ontwaken deed* droogjes de late roeping van Johan Brautigam noemt. Deze was oorspronkelijk voorman van de Algemeene Nederlandsche Zeemansbond en plotseling als 'bekeerd sociaaldemocraat' oprichter van een 'moderne' *yellow union*, De Volharding - met medeneming van kas en kantoor van het plaatselijk syndicaat in Rotterdam (1909). Voor dit laatste staken Van den Berg en zijn kameraden nog een stokje, maar de scheiding was onvermijdelijk, bitter, en de afloop is bekend. Wellicht is Van den Berg - na verhuizing als bondsbestuurder naar Amsterdam, waar hij ook redacteur is geweest van *De Havenarbeider* - vervolgens alsnog ingegaan op de uitnodiging om de syndicalistische beweging in de Verenigde Staten te versterken.

Louis Bähler

"Er loopt door onze Beweging onmiskenbaar een mystieke ader", stelt de mystiekste prominente Nederlandse christenanarchist, Louis Bähler, in 1906.[6] In 1903 had Landauer zijn keuze uit het werk van Meister Eckhart het licht doen zien[7], in Engeland was de christenanarchist W. P. Swainson een reeks over christelijke mystieken

begonnen; 'onze beweging' kan men hier dus als 'internationaal' lezen, maar het is de vraag of Bähler daar nog aan dacht. Enthousiast kondigde hij een volledige Nederlandse vertaling van de reeks van Swainson aan; maar verder dan een eerste deeltje over Franciscus van Assisi is Uitgeversvereniging 'Vrede' nooit gekomen. Bähler kondigt de reeks aan met een lofzang op Franciscus; een van de heel weinigen uit de geschiedenis die licht verspreiden; aan wie geen donkere kant, geen schaduwzijde is.

In 1908 ontdekt Bähler *Het inwendige woord* van J.H. Maronier, een boek uit 1890 dat de mystieke tendens in het protestantisme vanaf de tijd van Luther tot de negentiende eeuw volgt.[8] Door dit boek maakt hij kennis met Denck, Schwenkfeld en Franck - die hij als eeuwen te vroeg geboren geestverwanten herkent.[9] De ontdekking komt na zijn redacteurschap van een reeks heruitgegeven mystieken.

Met deze reeks manifesteert hij zich duidelijk (opnieuw) als representant van een traditie binnen of naast de Nederlands Hervormde Kerk, die hij nog steeds als predikant diende; en dit was voor hem vermoedelijk nodig doordat hij in dezelfde tijd, 1905, aanleiding was tot de oprichting van de Gereformeerde Bond in de Nederlandse Hervormde Kerk - een scheuring, zonder breuk weliswaar, maar daarom niet minder ingrijpend. Deze frontvorming op de rechterflank van de Kerk was een gevolg van Bählers uitgave van een oproep tot *boeddhistische* prediking onder en bekering van de verdorven Europese christenen, overigens een falsificatie van de Chief-Seattle-soort, met grote gevolgen. Er was Bähler nog steeds veel aan gelegen zich uit te spreken als christen op een ogenblik waarop hij er op aangekeken werd meer voor het boeddhisme te voelen.

Alvorens de uitingen van mystiek die de Nederlandse christenanarchisten het licht deden zien te bespreken, zal ik moeten uitleggen wat 'mystiek' is - een schijnbaar onmogelijke taak in kort bestek; en toch moet het kunnen. Eerst dient gezegd te worden wat het niet is: het heeft slechts een etymologische band met 'mysterie' en 'mysterieus', er zijn geen geheimen aan verbonden. De kernachtigste omschrijving die ik ken is van André Zegveld[10]: mystiek is de ervaringsmatige kennis van God. Nu maken, zei Tertullianus (tweede - derde eeuw) al, de eenvoudigen het grootste deel van de gelovigen uit - en laat ik hier onmiddellijk toevoegen: ook van de ongelovigen - en eenvoudigen hebben behoefte aan feiten (of aan de ontkenning ervan). Maar helaas, God is geen feit, God *is* zelfs niet - althans, Hij is alleen Zichzelf - en het is nog maar de vraag of Hij (de taal schiet tekort, ik houd mij maar aan de conventie - maar Hij is dus ook geen Hij) het *zijn* is. Even treffend zou men kunnen zeggen dat de ontmoeting met God de ontmoeting met het Niets is, een hedendaags werkje dat tracht twintigste-eeuwse mystieken te presenteren heet dan ook *Tot op de bodem van het niets.*[11] Mystici als Eckhart en Boehme schrijven dat wij alleen kunnen vaststellen wat God *niet* is, men noemt dit negatieve theologie: God is het geheel andere, altijd het andere dan wat men zich voorstelt. Van de ervaring is

verslag te doen, maar men kan deze niet nastreven en men kan haar, zegt Zegveld, zeker niet *hebben*. Dit laatste lijkt te verwijzen naar wat Erich Fromm, een contemporain Eckhart-adept, betoogt over het verschil tussen hebben en zijn - de mystieke ervaring is een kwestie van zijn, waarbij het besef van het niet-zijn gevoegd kan worden. Voor wie dit onbegrijpelijk vindt zal het niet duidelijker uit te leggen zijn - en het begrijpen is de mystieke ervaring zelf. Men kan dit trouwens over allerlei ervaringen vaststellen.

Mystiek is niet gebonden aan het christendom, hoeveel christelijke mystieken er ook zijn. De filosofie van Plato, de ideeënleer met name, is het oudste schriftelijke verslag van mystiek in de Europese cultuur. De schriftelijke getuigenissen van mystiek van andere godsdiensten (jodendom, islam, hindoeïsme enz.) of niet-Europese filosofie (Lao Zi, altijd genoemd in historische overzichten van het anarchisme en veel geciteerd door de christenanarchisten) doen het goed in de kitschige sfeer van de markt voor oppervlakkige belevinkjes, helaas - tussen dit hevig gewarrel zal men ze kunnen aantreffen, naast sommige christelijke die als 'verboden' of iets dergelijks worden gepresenteerd: Boehme bijvoorbeeld is al in een vroeg stadium geannexeerd door de sekte der Rozekruisers. Wie kennis wil nemen van dit alles moet in meer dan één zin het diepe in...

Het oneindige kan alleen benaderd worden, nooit bereikt - dit is elementaire wiskunde. Niet geheel terzijde kan hier de merkwaardige inconsequentie van Stephen Hawking vermeld worden, die het nog mee hoopt te maken het begin van de tijd waar te nemen en daarbij God als het ware bij de scheppingsdaad te betrappen (ook wie bijna niets van *Het heelal* begrepen heeft, zal toch zeker dit zijn opgevallen). Hawking hoopt op een mystieke ervaring - maar misschien is die hoop de ervaring al. Een andere manier om de mystieke ervaring aan te duiden is de eenvoudige ontdekking van geloof, de confrontatie met "het koninkrijk Gods dat binnen u" is (Lucas 17:21). Wie zich iets probeert voor te stellen bij het oneindige, zal vanzelf bij het eigen 'ik' belanden.

Vanuit mystiek oogpunt kan geloof dus niet om het aannemen van een doorverteld verhaal gaan, maar om het vernemen van het 'inwendig woord', dat hoger staat dan enig door anderen geschreven of gesproken woord - zoals de bijbel, hoe geïnspireerd deze ook meestal is. Bähler vindt het een geluk dat er zoveel tegenstrijdige uitspraken in de bijbel staan, zodat individualiteit en christelijk geloof met elkaar verenigd kunnen blijven. De inwendige gebondenheid waarborgt geestelijke vrijheid: het eigen geweten gaat boven iedere wet of letter - dit is de basis van het anarchisme in het algemeen, religieus of niet. En hiermee zijn wij in ieder geval terug bij de mystieke ader die door het christenanarchisme loopt.

Christelijke traditie

Met de reeks *Geschriften over het Ingekeerde Leven* is geen groot publiek bereikt, wat ook niet de bedoeling was. Bij de inleiding van de reeks kondigt Bähler aan dat het

geschriften zullen zijn uit "verschillende tijden, van verschillende volken afkomstig, aan verschillende godsdienststelsels verwant".[12] Het eerste deel was een catechismus over het inwendige woord, geschreven door Johannes Tennhard in 1711, *Onderwijzing door het Inwendige Woord Gods.* Opmerkelijk genoeg licht de schrijver alle antwoorden toe aan de hand van bijbelplaatsen - de goedkeuring voor het inwendige woord, dat aan de bijbel vooraf gaat, wordt dus gezocht bij het uitwendige woord. Het tweede deel was *Over de tegenwoordigheid Gods en de overgave aan Zijne voorzienigheid* van Johannes Bernières de Louvigni, naar de Duitsche overzetting van 1726 en 1727 door Gerrit Tersteegen, hertaald door Bähler. Een duidelijke getuigenis van een ascetisch ingestelde katholiek (voorzover ik heb begrepen) - enkele hoofdstuktitels moeten volstaan om een beeld te geven: 'De tegenwoordigheid Gods kan men overal hebben', 'God is alles, buiten Hem is niets' en 'De geheele overgave aan God is de hemel op aarde'. Het derde deel was *De vruchtbaar makende wijnstok Christus* door Johannes Teellinck, evangeliedienaar te Kampen, in den jare 1666. Enkele kernpunten uit dit geschrift: Christus kan soms in de ziel vertoeven, zonder dat deze het weet; de genade van deze aanwezigheid is niet afhankelijk van 's mensen wil, maar is juist de werking van God Zelf. De strekking van het boek is uitgesproken anti-rooms en het is het laatste in de als groot en gevarieerd aangekondigde reeks.
In *Vrede* worden, in de tijd dat het reeksje verscheen, met instemming fragmenten van en beschouwingen over de *Imitatio Christi* van Thomas van Kempen geplaatst. Hiermee leek echter de aandacht voor de mystiek, zeker de christelijke traditie, in *Vrede* ten einde. De tijdloosheid van het thema - de genoemde werkjes zouden op ieder ogenblik heruitgegeven kunnen worden - werkte in het nadeel van wat ik nu maar vrijmoedig de degelijke mystiek noem. Theosofisch aandoende stukken over 'ware Menschwording' lagen meer in de lijn. Bähler, die sinds begin 1916 de redactie had gevoerd, had al na een jaar het nakijken; de *De Geschriften over het Ingekeerde Leven* verschijnen in 1907 en 1908.
Uitgeversvereeniging Vrede, oftewel Lod. van Mierop, Truus Mulder en Felix Ortt, nam vanaf begin 1907 de redactie van *Vrede* over en verklaarde het christenanarchisme en de *Vrede*-beweging voor spoorloos verdwenen. "Oef! 't is of er een pak van mijn hart is, of ik wel honderd pond lichter ben geworden", schrijft Ortt.[13] In het daaropvolgende nummer beschrijft hij de kwelling die de opgedrongen identificatie met 'geestverwanten' was gaan betekenen, in niet malse bewoordingen: een ontmoeting met 'geestverwanten' was van iets om verheugd over te zijn iets waar men tegen opzag, een bron van wantrouwen, geworden: "Het was een verademing, hier of daar in een moeilijk bereikbaar oord een poos veilig te zijn voor een 'geestverwant'".[14] Het klinkt wel als een herkenbare klacht. Ook deze anarchistische beweging kon het stadium van grote verwachtingen en de onvermijdelijke terugslag niet overleven. Bähler ontzegde Ortt het recht het christenanarchisme dood te verklaren, "over zichzelven mag Ortt het doodvonnis strijken, niet over anderen.

Zijn zelfmoord is al erg genoeg." Bähler bleef christenanarchist; de anderen antwoordden hierop dat zij slechts de naam hadden afgeschud, niet het streven.
Dit was ongetwijfeld oprecht gemeend. Als mysticisme en activisme met elkaar te verenigen zijn (het is niet goed te bedenken waarom zij elkaar zouden uitsluiten) is dit in de Nederlandse christenanarchistische praktijk niet tot uiting gekomen. Bähler zal als het er op aankomt weer een belangrijk initiatief nemen: het Dienstweigeringsmanifest van 1915, de opvallendste en laatste uiting van georganiseerd christenanarchisme in deze eeuw. Zonder dat hij afstand doet van zijn gezindheid komt Bähler wel in theosofische kringen terecht en nog weer later wordt zijn vrouw wethouder, voor de sociaaldemocraten. Deze beweging (al mocht die niet zo heten), die individuele bekering beoogde, stond of viel met de enkele 'belangrijke' individuen die haar belichaamden. Ook dit is een uit de geschiedenis van het Nederlandse anarchisme bekend trekje, merkwaardig misschien, maar niettemin treffend wáár.

Noten

Geraadpleegd zijn voor het bovenstaande, weerslag van lopend historisch onderzoek, de tijdschriften: *Vrede, Ontwaakt!, Teekenen des tijds* en *Het Volksdagblad.* Om de leesbaarheid niet verder te bezwaren, is niet bij iedere aanhaling of parafrasering een noot geplaatst.

(1) W. Hamburger, *De rationalistische opvoeding in verband met den Internationalen Bond voor de Rationalistische Opvoeding van het kind*; Amsterdam: Van Loo, 1911, speciaal pp. 30-32.

(2) *Vrede,* 9e jaargang nr. 41, p. 318.

(3) *Vrede,* 9e jaargang nr. 45, p. 355.

(4) S. van den Berg, *De elevator-kwestie*; Amsterdam: Joh. J. Lodewijk, 1906, pp. 15-16. Veelzeggend genoeg kon deze brochure niet bij *Vrede* verschijnen.

(5) Van den Berg, *De elevator-kwestie,* pp. 31-32.

(6) *Vrede,* 9e jaargang, p. 211. Volgens een even vast als herkenbaar patroon traden de vrouwen in de beweging niet opvallend op en bleven zij zeker buiten het organisatorisch rumoer. Ik kan dan ook in dit verband slechts als terloops de naam van de zeker ook mystiek ingestelde redactrice van *Vrij en vroom,* Jacoba Mossel, noemen.

(7) Recentste uitgave: Meister Eckhart, *Mystische Schriften.* Aus dem Mittelhochdeutschen Übertragen und mit einem Nachwort versehen von Gustav Landauer; Frankfurt am Main: Insel, 1991.

(8) J.H. Maronier, *Het inwendig woord - eenige bladzijden uit de geschiedenis der Hervorming*; Amsterdam: Van Holkema, 1890.

(9) Hierbij dient aangetekend te worden dat Bähler in zijn eigen enthousiasme de waardering van Maronier voor deze protestantse mystieken over het hoofd lijkt te zien - wellicht heeft hij niet de moeite genomen het boek geheel te lezen. Uit deze rijke bron aangaande protestantse mystiek en vrijdenkerij noem ik nu slechts de bekendste naam, in Nederland althans: Dirk Volkertsz Coornhert.

(10) In de inleiding tot *De wolk van niet-weten*; Nijmegen: Gottmer, 1986, pp. 7-43.

(11) H.H. Blommestijn (red.), *Tot op de bodem van het niets*; Kampen: Kok, 1995 (2).

(12) Inleiding bij Tennhard, *Onderwijzing,* pp. 3-4.

(13) *Vrede*; 10e jaargang, nr. 1, pp. 4-5.

(14) *Vrede,* 10e jaargang, nr. 2, p. 12.

ANARCHISME, POLITIEK, NATUUR EN MODERNITEIT
Kritiek op Bookchin's radicale sociale ecologie

André Bons

1

Als Murray Bookchin in 1971 met zijn Post-Scarcity Anarchism *een radicaal-ecologische visie op samenleving en politiek publiceert, heeft hij al twee boeken over het milieuvraagstuk op zijn naam staan. Deze zijn kritisch van toon, maar zeker niet radicaal in politieke zin.*[1] *De artikelen in* Post-Scarcity Anarchism *daarentegen vormen tesamen een boek dat belangrijk is voor de opkomende nieuwe sociale bewegingen. Een bespreking uit 1972 omschrijft het belang van het boek aldus:* "Anyone who wants to make revolution in this country should read and reckon with it. We have so little theory, from any tradition, that speaks directly to the contemporary situation; Bookchin has occupied a vacuum, and rather deserves his singularity, which stands out vividly against the background of traditional anarchism".[2] *Het is lof voor een boek dat een nieuwe impuls zal geven aan radicaal-ecologisch denken en dat velen, ook latere critici van Bookchin, achteraf als een belangrijke bron van inspiratie beschouwen. Vijfentwintig jaar later waarschuwt Paul Z. Simons:* "Anarchy will not be vital until the last Leftist is hung with the guts of the last Social Ecologist".[3] *Dat moment van 'vitale anarchie' is ons gelukkig nog bespaard gebleven. Maar alle kritiek op de radicale sociale ecologie roept toch de vraag op of zij de belofte van de jaren zestig heeft waargemaakt. Of heeft ze haar tijd al gehad - en is inderdaad de vraag aan de orde hoe we 'voorbij Bookchin' kunnen komen?*[4]

Degenen die op de hoogte zijn van Bookchin's werk erkennen hem weliswaar als vooraanstaand theoreticus van het anarchisme. Maar voor sociale wetenschappers is met name het politieke radicalisme mede een reden Bookchin een bescheiden plaats toe te wijzen, als hij al niet wordt genegeerd.[5] De radicale sociale ecologie heeft de sociale wetenschappen niet diepgaand weten te beïnvloeden. Op Europese milieubewegingen, met name in Duitsland maar ook elders, heeft ze zeker een aanwijsbare invloed gehad, maar die wordt momenteel eerder zwakker dan sterker. En het eco-anarchisme is in wat er van de nieuwe sociale bewegingen nog resteert niet meer dan één van de tendensen, en zeker niet de belangrijkste.[6]
Welke argumenten heeft men tegen de radicale sociale ecologie van Bookchin in stelling gebracht? En wat is de waarde van de kritiek? In de vaak sectarische debatten rond Bookchin en zijn werk wordt de man vereenzelvigd met datgene wat hij schreef. Discussies zijn dan ook niet zelden rancuneus en onverdraagzaam van toon, als burenruzies en verbroken vriendschappen. Maar gaan er niet heel essen-

tiële vraagstukken achter schuil die, in een breder perspectief geplaatst, wel degelijk relevant zijn? Op zoek naar een antwoord op deze vragen geeft dit artikel eerst in grove lijnen een schets van Bookchin's opvattingen. Daarna volgt een overzicht van zwaartepunten in de kritiek. Als de kritiek op de sociale ecologie in een bredere context is geplaatst, kan een voorlopige balans worden opgemaakt van de debatten over de radicale sociale ecologie van Murray Bookchin.

2

Het oeuvre van Murray Bookchin, geboren in New York in 1921, omvat enkele honderden artikelen en een twintigtal boeken, geschreven vanaf de jaren vijftig.[7] Ook op gevorderde leeftijd is hij een productief auteur.[8] Zijn sociale ecologie is naast politieke theorie en natuurfilosofie ook politiek commentaar en polemiek. Deze aspecten zijn in zijn omvangrijke werk niet altijd duidelijk van elkaar te onderscheiden. Als inleiding op de kritiek is mede daarom een korte schets van belangrijke elementen van de radicale sociale ecologie noodzakelijk.[9]

Bookchin's eco-anarchisme, een combinatie van politieke theorie en natuurfilosofie, is allereerst een vorm van sociaal-anarchisme. De kern daarvan is de idee van de vrijheid van de mens als sociaal wezen en als product van een lang proces van natuurlijke en maatschappelijke evolutie. Vooral in het indrukwekkende *The Ecology of Freedom* heeft Bookchin dit vrijheidsbeginsel uitgewerkt.[10] De sociale ecologie plaatst zich in de politieke en sociale traditie van de de Verlichting en van het modernisme: naast vrijheid spelen ook waarden als gelijkheid, verantwoordelijkheid, rechtvaardigheid, redelijkheid en zekerheid een grote rol. De menselijke geschiedenis wordt bepaald door de strijd tussen vrijheid en heerschappij. In politieke zin is de sociale ecologie ook een theorie van de moderniteit en van de maatschappelijke vooruitgang. Ze is revolutionair, humanistisch en onbeschaamd utopistisch. Ze is een theorie van de maakbaarheid van de samenleving, van optimisme en creativiteit. Een krachtig en breed rationaliteitsbegrip ondersteunt deze verwachtingen en is tevens de basis voor een uitgewerkte sociale ethiek.

In het mensbeeld van de radicale sociale ecologie is de zich ontwikkelende mens een competent en sociaal wezen, gemaakt voor de vrijheid en in staat het goede te realiseren. Bookchin's essentiële essay *History, Civilization and Progress*[11] tracht de idee van vooruitgang van de beschaving en van een betekenisvolle geschiedenis overeind te houden in een tijd waarin velen daaraan twijfelen. Ondanks alle barbarij is maatschappelijke vooruitgang mogelijk: ze is echter niet vanzelfsprekend of wetmatig, maar kan met bewuste inspanning worden gerealiseerd. In cultureel opzicht maken we momenteel een fase door waarin zich tegenstrijdige ontwikkelingen voordoen: humanisering, maar tegelijkertijd antihumanistische tendensen; het ontstaan van een ecologische rede naast een toename van mysticisme en antirationalisme; vooruitgang van wetenschap, maar ook terugval in primitief voorweten-

schappelijk denken. *Re-enchanting Humanity* is een poging de sociale ecologie scherp te onderscheiden van anti-humanistische tendensen - mysticisme, misantropie, relativisme - in wetenschap, politiek en publieke moraal.[12]

Bookchin's ecologisch anarchisme heeft als stroming in het socialisme een enigszins ambivalente relatie met het denken van Marx en met de traditie die daarop is gebaseerd. Ook de sociale ecologie is radicaal anti-kapitalistisch. Ze analyseert op hegeliaans-dialectische wijze de werkelijkheid. De kritiek van de politieke economie van Marx biedt veel waardevolle elementen, waaronder vooral delen van de arbeidswaardeleer en in mindere mate de klassenanalyses. Maar Bookchin verwerpt de dogmatiek waarin het rijk van de vrijheid pas kan worden bereikt vanuit een historisch materialistische noodzakelijkheid, die het individu ondergeschikt maakt aan de historische logica en die een instrumentele natuurethiek heeft. En ook van de idee van de arbeidersklasse als beslissende revolutionaire factor heeft hij afscheid genomen, overigens na een periode van grote activiteit in de strijdbare vakbeweging van de jaren dertig en veertig. Bookchin maakt de klassenanalyse ondergeschikt aan de wezenlijker vraagstukken van hiërarchie en dominantie - sociale verschijnselen die zich niet tot de economische sfeer beperken.

Het libertair municipalisme[13] of communalisme is Bookchin's positieve geformuleerde theorie van politiek en politiek handelen. Het municipalistische programma biedt een direct-democratisch alternatief voor de nationale staat en de parlementaire democratie. De burgers oefenen zelf de politieke macht uit wanneer ze deelnemen aan de lokale vergaderingen die over alle politieke zaken besluiten nemen en die federatieve verbanden aangaan met andere gemeenschappen. De economie wordt onder lokale politieke regie gebracht en zo moreel gemaakt.[14] Middel en doel vallen samen. Bookchin beveelt het libertair municipalisme aan als een mogelijkheid nu al plaatselijke en stedelijke gemeenschappen te doen ontstaan die direct-democratisch een oppositionele macht vormen tegen de staat. Een volwaardig burgerschap kan zich ontwikkelen en zich in de traditie van klassieke voorbeelden verder vernieuwen.[15]

Met dit alles is de radicale sociale ecologie sterk historisch gericht. Ze ontleent inspiratie aan de geschiedenis van de mensheid en gaat op zoek naar de wortels van de sociale hiërarchie en naar de veranderingen in de relatie tussen mens en natuur. In de geschiedenis liggen ook de sprekende voorbeelden die mede kunnen bijdragen aan het oplossen van huidige problemen: de Griekse polis, de revolutionaire bewegingen, het socialisme, de vooruitgang van het redelijke bewustzijn, de wetenschap en de technologie. Ook in dat opzicht staat de radicale sociale ecologie in de traditie van het socialistische, op revolutionaire maatschappelijke verandering gerichte denken. De geschiedenis biedt zicht op een andere, maakbare toekomst, men vindt er bruikbare aanwijzingen, en - niet minder belangrijk - ook bewijzen voor het eigen gelijk. Daarom is de historische dimensie voor het eco-anarchisme van groot belang en veel van Bookchin's werk laat dat ook zien.[16]

De basisstelling van de radicale sociale ecologie ten aanzien van de milieuproblematiek luidt dat de oorzaak van de huidige milieucrisis primair ligt in de maatschappelijke ongelijkheid en onvrijheid. Die crisis is dan ook alleen op te lossen door middel van een proces van ingrijpende maatschappelijke verandering, waarin een geheel andere relatie tussen mensen onderling, en op grond daarvan tussen mens en natuur, gestalte zal krijgen.
Vanuit deze fundamentele sociale en politieke these, die al in de jaren zestig is geformuleerd, heeft Bookchin het dialectisch naturalisme ontwikkeld als de natuurfilosofische kant van de sociale ecologie. Net als bij de politieke theorie van de sociale ecologie, is hier het centrale begrip de vrijheid. Natuur heeft bij Bookchin allereerst de betekenis van evolutionaire processen. De bestaande natuur is het resultaat van ontwikkelingen, waarin vooral opvallen een toename van subjectiviteit, bewustwording, redelijkheid en vrijheid. In de mens heeft de natuur zich mogelijkheden geschapen deze evolutionaire processen bewust en rationeel verder te beïnvloeden. Na de biologische eerste natuur en de sociale en culturele tweede natuur, is het doel van de evolutie een derde natuur, waarin een nieuwe verhouding tussen mens, maatschappij en natuur gestalte zal krijgen. Een dialectische beschouwing van de natuur ontsluit de mogelijkheden die op realisering wachten. Het onderkennen van die dialectische potentialiteit in de evolutionaire natuur brengt Bookchin ertoe te spreken van een objectieve natuurethiek.
Bookchin is voorstander van het bewaren en verdedigen van resterende als wild beschouwde natuur tegen de commerciële exploitatie door bedrijven. In het algemeen is de houding van de mens tegenover de natuur echter niet passief. Mens en natuur ontwikkelen zich noodzakelijkerwijs in relatie tot elkaar. De uitdaging is deze relatie zo rationeel mogelijk gestalte te geven - rationeel in de brede betekenis die Bookchin aan het begrip geeft - en zo tot een 'derde natuur' te komen, een ecologische samenleving.

Vele van de hier kort aangestipte thema's uit de radicale sociale ecologie zijn omstreden. Bookchin's sociale theorie heeft zich mede aan de hand van polemiek en commentaar verder ontwikkeld. Polemiseren is zelden een voortgezet spel van aanval en verdiging, waarbij systematisch wordt gezocht naar zwakke plekken in redeneringen en verschillen van mening worden beslecht. In werkelijkheid zien we vaker kritisch commentaar, van Bookchin op anderen of van critici op de sociale ecologie, en vindt er maar zelden een dialogische uitwisseling van argumenten plaats. De debatten zijn daardoor nogal fragmentarisch, iets dat nog wordt versterkt doordat geen enkel tijdschrift - ook niet *Environmental Ethics* of *Telos* - een door iedereen erkend en gebruikt forum is. Bijdragen aan een bepaald debat worden gepubliceerd in diverse, kleine bladen - *Fifth Estate, Resurgence, Green Synthesis* - met oplages die enkele honderden soms niet overschrijden of met een beperkte levenscyclus.

In de loop der jaren heeft een tamelijk bont gezelschap commentaar geleverd op uiteenlopende aspecten van het werk van Bookchin. Progressieve sociaaldemocraten vinden het te radicaal in politieke zin, neo-marxisten missen de klassenbenadering en het materialisme, syndicalisten zochten in de sociale ecologie tevergeefs naar de arbeider, eco-mystici willen meer intuïtie, postmodernisten minder grote begrippen en zekerheden. Immediatisten vinden dat er teveel rationaliteit in zit, malthusianisten willen meer geboortecontrole, anti-humanisten meer wildernis en ongerepte natuur, primitivisten minder wetenschap en techniek. Bookchin's schets van de voorhistorische organische samenlevingen is regelmatig voorwerp van kritiek geweest, net als zijn opvattingen over stedelijke samenlevingen, dialectiek en naturalisme, het utopische element in het politieke denken en vele andere onderwerpen in zijn werk. Bij elkaar opgeteld zou alle kritiek tot de conclusie kunnen leiden dat de sociale ecologie weinig onderdelen heeft die niet ter discussie staan. Dat hoeft geen probleem te zijn: misschien is het verstandiger een sociale theorie te prijzen naar de mate waarin ze debat stimuleert.

Van echte langlopende discussies rond de sociale ecologie van Bookchin is in een paar gevallen sprake geweest. Ten eerste de controverse tussen aanhangers van de stroming in de milieubeweging die met *deep ecology* wordt aangeduid en de radicale sociale ecologie met Bookchin als prominente vertegenwoordiger, een debat dat al een decennium lang gaande is. Als politieke milieufilosofie is de radicale sociale ecologie steeds in conflict met gematigder opvattingen over oorzaken en aanpak van het milieuprobleem (de gematigde stromingen worden in de Verenigde Staten als *environmentalism* omschreven, om ze te onderscheiden van het radicale ecologisme) en over de koers van de milieubeweging. Ten tweede de discussies over het verschil tussen de radicale sociale ecologie en andere op fundamentele maatschappijverandering gerichte politieke theorieën. Bookchin geldt als een belangrijke hedendaagse theoreticus van het anarchisme[17]; de relatie van de sociale ecologie met de anarchistische traditie is echter geen vanzelfsprekendheid en ook de afgrenzing ten opzichte van de marxistische traditie is een voordurende bron van strijd. Met bovenstaande problematieken hangt een derde langdurig debat samen, waarin de politiek en het politieke handelen - vormen, voorwaarden, niveaus, politieke subjecten - centraal staan.

3

Al snel nadat Bookchin zijn politieke en natuurfilosofie formuleert, worden ze omstreden. Zijn eerste publicaties op het terrein van de sociale ecologie zijn nog tamelijk voorzichtig geformuleerd. In vergelijking met latere boeken is het vroege werk, zoals *Our Synthetic Environment* uit 1962, degelijk en zelfs enigszins conventioneel, met een maatschappijkritische toon die veel implicieter is dan in het latere werk.

Later krijgt Bookchin meer betekenis als in politieke zin marginale figuur aan de linkerzijde. Ook de persoonlijkheid en het publieke optreden van Bookchin ontmoeten dan veel weerstand.[18]

Een belangrijk thema in de kritiek zijn allereerst vraagstukken rond het onderwerp van de *moderniteit* en het ontstaan daarvan. In het maatschappelijke debat over het postmodernisme staat Bookchin aan de kant van de traditie van de moderniteit, zoals hij met name in het essay *History, Civilization and Progress* en in *Re-enchanting Humanity*[19] verduidelijkt: vooruitgang van de beschaving is mogelijk, de geschiedenis kan met grote verhalen worden geanalyseerd, 'de mens' is niet per se een vloek voor de aarde. De sociale ecologie wil heel nadrukkelijk ook een vorm van humanisme zijn. De humanistische, op dialectische ontwikkelingsprocessen gerichte, visie op de geschiedenis, waarin rationaliteit, vooruitgang, techniek en wetenschap, maar ook potentialiteit en de politieke ethiek van het 'zou moeten' zo'n centrale rol spelen, horen bij een opvatting over moderniteit die momenteel ter discussie staat. In die tegen het westerse denken gerichte postmoderne kritiek vieren fragmentering, relativisme, kleine verhalen, mystiek en mythe hoogtij. Met het in twijfel trekken van de waarde van politieke waarden als solidariteit, gelijkheid en rechtvaardigheid wordt ook het concept van de menselijke waardigheid verworpen. Daar- mee wordt de weg vrij gemaakt voor anti-humanistische tendensen in de beschaving - die zeker ook in het denken over de milieuproblematiek zichtbaar zijn - en komt het verdedigen van rationaliteit in een kwaad daglicht te staan.
Die *rationaliteit* is een tweede centrale thema in discussies over het werk van Bookchin. Deze kenmerkt zich door enerzijds dialectische logica, organisch denken, creativiteit en ecologische spiritualiteit, anderzijds door de meer conventionele rationaliteit zoals we die van de exacte wetenschappen kennen. De brede, complexe rationaliteit die zo ontstaat, is voor velen niet acceptabel. Sommigen beschouwen wetenschap als zodanig als een verdachte en besmette activiteit. Anderen hebben geopperd dat in het sociaal-ecologische 'logocentrisme' voor intuïtie en gevoel te weinig ruimte zou overblijven, waardoor bijvoorbeeld de natuur niet kan worden ervaren zoals ze werkelijk is. En ook het leefstijl-anarchisme streeft ernaar de ervaring met de werkelijkheid zo onbemiddeld mogelijk te maken, dat wil zeggen dat tussen ervaring en werkelijkheid niet de hinderlijke activiteit van de rede zou moeten staan. Vooral in delen van de milieubeweging, met name daar waar New Age vaste voet aan de grond heeft gekregen[20], en in kringen van postmodernisten en lifestyle anarchisten[21] treft men dergelijke kritiek aan. In plaats van de door Bookchin onder het trefwoord 'coherentie' naar voren gebrachte rationaliteitopvatting propageert men daar pluralisme, relativisme en zelfs vormen van mysticisme.
Als derde thema moet *de natuur* worden genoemd. Omdat de sociale ecologie zich naar haar aard beweegt zowel op politiek filosofisch als op natuurfilosofisch terrein, ligt hier een groot aantal mogelijke geschilpunten. In de discussie tussen de

deep ecology en de social ecology zijn essentiële elementen van het conflict geformuleerd. Dit debat kenmerkt zich door uiteenlopende opvattingen over rationaliteit en natuur. Vanaf 1986, een nationale bijeenkomst van Amerikaanse Groenen in Amherst, is er sprake van een richtingenstrijd binnen de ecologische beweging. Op het congres is mede door het optreden van Bookchin een splitsing ontstaan tussen deep ecology en social ecology, die de groene beweging in de Verenigde Staten sindsdien verdeeld houdt. De felle toon van het debat heeft een aantal mensen afkerig gemaakt van de sociale ecologie. Een belangrijke kritiek betreft allereerst de basisstelling van de sociale ecologie, het duidelijkst geformuleerd in *The Ecology of Freedom*, die luidt dat de huidige milieucrisis vooral het gevolg is van maatschappelijke ongelijkheid en onderdrukking en ook alleen maar kan worden bestreden via de weg van ingrijpende maatschappelijke veranderingen. Critici betwisten de geldigheid van deze bewering, met name ook de empirische onderbouwing. In plaats van op de hiërarchie wijzen ze bijvoorbeeld op de verderfelijke invloed van de technologie, die als bijna-autonome maatschappelijke factor een eigen bedreiging vormt voor de integriteit van de natuur. Ook trekken ze Bookchin's these over hiërarchie als exclusief *sociaal* verschijnsel - en bovendien geen onontkoombaar verschijnsel - in twijfel.
Ook de verhouding tussen mens en natuur, de vraag naar de boven- of onderschikking, houdt de gemoederen hevig bezig. Velen in de deep ecology-beweging beschuldigen Bookchin van antropocentrisme: hij zou de mens een positie geven boven de rest van de schepping uit. Bookchin's concept van de 'derde natuur', de situatie waarin de mens (de tweede natuur) in een ecologische samenleving het evolutieproces (de eerste natuur) bewust en op positieve wijze beïnvloedt en een nieuwe verhouding realiseert tussen mens/samenleving en natuur, wijzen zij als pretentieus af. In plaats daarvan verdedigen zij een biocentrisme, waarin alle wezens een intrinsieke, in beginsel gelijke plaats innemen en een gelijke waarde vertegenwoordigen en waarin de mens vooral moet trachten de natuur zoveel mogelijk te ontzien. De mens zou niet - of slechts zo beperkt mogelijk - het recht hebben te interveniëren in de natuur.
Vanuit de radicale sociale ecologie beschouwd bedrijven velen in de milieubeweging een vorm van 'environmentalism' zolang ze de politieke dimensie verwaarlozen. In de milieubeweging is veel sympathie voor de gedachte dat overbevolking een belangrijke factor is in het milieuprobleem.[22] Volgens Bookchin is dit aspect van secundair belang. Wezenlijker is het feit dat het kapitalisme als systeem onafwendbaar naar de ecologische catastrofe voert, hoeveel bewoners de aarde ook telt. En zolang niet consequent stelling wordt genomen tegen dat kapitalisme en wordt erkend dat de milieuvernietiging ook een klassebasis heeft - dat wil zeggen dat niet alle mensen in gelijke mate verantwoordelijk kunnen worden gesteld voor de milieucrisis maar dat de logica van concurrentie en groei een belangrijke rol vervult - kan van een krachtige milieubeweging geen sprake zijn.

Een aantal critici heeft een positivistische kritiek gegeven op de objectieve ethiek van de sociale ecologie. Zij hebben erop gewezen dat Bookchin de zogenaamde naturalistische fout begaat als hij meent te kunnen redeneren vanuit dat wat de natuur 'is' naar een gewenste situatie die 'zou moeten zijn'.[23]
De radicale sociale ecologie presenteert zich als een revolutionaire theorie. In tegenstelling tot andere stromingen in de milieubeweging, zijn voor haar de *politiek* en het *politieke handelen* belangrijke thema's en een deel van de kritiek richt zich dan ook op dit controversiële terrein. Alle belangrijke elementen van het libertair municipalisme zijn wel op een of andere manier bekritiseerd. Bijvoorbeeld de weigering deel te nemen aan nationale verkiezingen en ook de bereidheid wel te participeren in plaatselijke verkiezingen.[24] De strijd tegen de staat is onrealistisch genoemd, het zoeken van nieuwe democratische instituties een vorm van etatisme.[25] In het burgerschapsconcept van de sociale ecologie is immers de actieve deelname aan de politieke besluitvorming op lokaal niveau, naar het voorbeeld van de Griekse polis, van wezenlijk belang. De voorgestelde institutionele vernieuwing, maar ook de waarde van historische voorbeelden, zijn veelvuldig in twijfel getrokken.[26] Ook zijn twijfels geuit over de mate waarin het realistisch is te verwachten dat federatieve netwerken kunnen uitgroeien tot een duale macht tegenover de staat. En zullen de gefedereerde stedelijke netwerken levensvatbaar zijn? Zullen ze niet in zichzelf gekeerd hun eigen weg gaan, een weg die niet per se die van de radicale sociale ecologie hoeft te zijn? En tenslotte de vraag of het de moeite waard is nog te geloven dat een politieke revolutie naar klassiek model tot stand kan worden gebracht. Moeten we niet eerder hier en nu onze tijdelijke autonome zones vestigen en de verderliggende politieke doelen als onbereikbaar afschrijven of zelfs de wenselijkheid daarvan relativeren?
Als stroming binnen het *anarchisme* is de radicale sociale ecologie van Bookchin getroffen door een aantal voor de hand liggend verwijten. Zo zou het anarchistisch erfgoed geweld zijn aangedaan. De sociale ecologie neemt afstand van de anarcho-syndicalistische traditie en zoekt in 'het volk' een nieuw revolutionair subject, in plaats van in de arbeidersklasse.[27] Ook de discussie over sociaal of individueel anarchisme heeft de nodige beroering gewekt. Bookchin heeft in *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*[28] de radicale sociale ecologie in de sociaal-anarchistische traditie geplaatst en de moderne varianten van het individualistisch gerichte anarchisme fel bekritiseerd. Als reactie hebben Bob Black en David Watson de tegenaanval geopend en het opgenomen voor het sterk a-politieke, tegenculturele, immediatistische, politiek naar het postmodernisme neigende moderne anarchisme dat veel van de bovenstaande kritiek op de sociale ecologie deelt: de afkeer van politiek, van rationaliteit, van theorievorming, van opvattingen over betekenisvolle geschiedenis en maakbare vooruitgang, van technologie en wetenschap.[29]
Tenslotte als laatste thema de discussies en polemieken die vooral betrekking hebben op Bookchin's *persoonlijkheid*. Murray Bookchin wordt in vergaande mate ver-

eenzelvigd met dat wat hij heeft geschreven. Hij *is* in zekere zin de radicale sociale ecologie.[30] In een beweging als de anarchistische, waar het persoonlijke politiek is, gaat kritiek op de theorie van het eco-anarchisme gepaard met kritiek op de persoon Bookchin en met kritiek op de wijze waarop hij de pen hanteert. Naarmate criticus en auteur elkaar persoonlijk kennen - en dat is in de kleine wereld van de radicaal-linkse maatschappijkritiek al snel het geval, ook in de Verenigde Staten - verliest de analyse al snel terrein aan afrekeningen in de privésfeer. Helaas is dat met de sociale ecologie van Bookchin in hevige mate het geval.[31] Veel critici maken daarbij onderscheid tussen de jonge Bookchin van de jaren zestig en zeventig, gesymboliseerd in *Post-Scarcity Anarchism*, de rijpe Bookchin van *The Ecology of Freedom* en de 'oude, verbitterde' Bookchin van de jaren tachtig en negentig, bijvoorbeeld van *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*. Misschien heeft vooral het omvangrijke *The Ecology of Freedom*, dat in brede kring Bookchin's reputatie vestigde, gefungeerd als keerpunt in de waardering die hij vanuit de anarchistische beweging kreeg. Ook het debat tussen social en deep ecology heeft een aantal mensen zich van de sociale ecologie doen afkeren. Hoe het ook zij, het feit dat velen zich schatplichtig verklaren aan Bookchin en de rol erkennen die hij als inspiratiebron speelde in hun politieke bewustwording, neemt niet weg dat zij zijn latere standpunten vaak afwijzen, ook al zijn het vaak herhalingen, uitwerkingen en bevestigingen van zijn oorspronkelijke radicale maatschappijvisie.

4

De sociale ecologie is een kritische, handelingsgerichte theorie, een oppositioneel instrument gericht tegen het kapitalisme, tegen de staat, tegen de gangbare vorm en inhoud van politiek. Ze wordt mede gevormd door sociale ontwikkelingen en ze oefent maatschappelijke invloed uit, bijvoorbeeld via de milieubeweging, de groene partijen en de tegencultuur. Ze had een sterke reputatie in de jaren zeventig, ontwikkelde zich daarna als theorie verder. Maar naarmate ze er minder in slaagt mensen voor zich te winnen, komt ze in conflict met haar eigen pretenties. Bookchin's radicale sociale ecologie lijkt in toenemende mate weerstand te ondervinden.[32] Recent hebben Bob Black en David Watson Bookchin's visie op het *lifestyle anarchism* aangegrepen voor een poging de sociale ecologie totaal te diskwalificeren.[33] Het niveau van de kritiek neemt intussen niet toe en de gebruikte methoden zijn soms weinig verheffend. Met name het selectieve gebruik van materiaal uit de sociale ecologie is opvallend.

Voor een beoordeling van de debatten over de radicale sociale ecologie is het noodzakelijk de maatschappelijke context erbij te betrekken. Een paar elementen daaruit zijn in het bijzonder van belang. Zo is het marxisme van een sterke ideologie een volkomen vreemdsoortige denkwijze geworden. Het neo-liberalisme heeft de kritiek op het kapitalisme gesmoord. Velen geloven inmiddels in de heilzame wer-

king van markt, concurrentie en prestatie. Bookchin houdt intussen vast aan het marxisme als een essentiële verwoording van politieke kritiek op het kapitalisme. Het neo-liberale ideologische offensief van het afgelopen decennium heeft grote schade aangericht. Praktisch onaangevochten heeft het zich diep geworteld en de socialistische idee bijna volledig weggedrukt. Politiek links is mede onder invloed van de ideologische veranderingen in de samenleving dramatisch veranderd. Het einde van het reëel bestaande socialisme, als zodanig een zegen, heeft vreemd genoeg bijgedragen aan de verdere marginalisering van links, dat nog altijd in ideologische verwarring verkeert en samenbindende benaderingen ontbeert. Het project van revolutionaire maatschappijverandering is in diskrediet geraakt.

Sociaal-ecologische standpunten zijn onvoldoende in de milieubeweging doorgedrongen. Weliswaar hanteren velen het begrip 'ecologie', maar de betekenis daarvan wijkt sterk af van wat de sociale ecologie daaronder verstaat. Milieubewegingen zijn reformistisch geworden en hebben een strategie van het minste kwaad omarmt. Het inzicht dat de crisis van het milieu maatschappelijke oorzaken heeft, is vervaagd. De politieke betekenis van het ecologisme wordt verder verzwakt door de toenemende populariteit van New Age-achtige overtuigingen die van het vraagstuk van de relatie met de natuur meer een kwestie maken van persoonlijk denken en voelen dan van sociale verandering. De ideologische stagnatie van de groene partijen, waar ecologie simpelweg 'duurzaamheid' is gaan betekenen, is illustratief voor het mislukken van het sociaal-ecologische offensief.

Bovendien heeft het feit dat het persoonlijke politiek is geworden, mede geleid tot een toename van de gerichtheid op de persoonlijke levenssfeer en een verwaarlozing van de sociaal- en politiek-ethische dimensie. Radicaal links heeft het speelveld verlaten en politiek rechts de kans gegeven een vaste greep te ontwikkelen op de grote thema's van de politieke moraal, ongehinderd door de relativistisch geworden vroegere progressieven die elk fundament onder hun opvattingen hebben prijsgegeven en geen nieuwe ethiek kunnen ontwikkelen.[34] De verzorgingsstaat is tot bloei gekomen en vervolgens in crisis geraakt. Dat heeft mogelijkheden geschapen, en illusies - over politiek, verandering, bewustzijn - en deze geschiedenis is ook in de sociale ecologie overigens nog allerminst adequaat verwerkt.

Op de terugkeer van de sociale kwestie - sinds de jaren zeventig staat de moderne armoede weer op de politieke agenda - en de dreiging van de ecologische kwestie heeft links geen coherent antwoord, buiten pathetische pogingen een verzoening met het marktdenken te realiseren. Ook op het gebied van milieubeleid domineert de marktgerichte aanpak. Als de ecologie in radicale vorm al 'gidswetenschap' is geweest, dan is ze dat momenteel minder dan ooit, in weerwil van wat sommigen mogen beweren.[35] Het milieuvraagstuk is gewoon één van de vraagstukken waarvoor technische, met het kapitalisme niet strijdige oplossingen worden gezocht.

Een groot deel van deze maatschappelijke ontwikkelingen - de verzorgingsstaat is eigenlijk de grote uitzondering - zijn thema's in het werk van Bookchin. Het zou

heel goed zo kunnen zijn, dat de kaarten van de sociale ecologie mede daarom op dit moment juist gunstiger liggen dan menigeen denkt. Immers, met de crisis van de verzorgingsstaat verscherpt zich de sociale kwestie. Het ecologische vraagstuk is zo ver verwijderd van een oplossing, dat de behoefte aan samenhangende alternatieve visies onvermijdelijk zal toenemen. Nu de eerste tekenen van het einde van het hysterische marktdenken zichtbaar worden, neemt bovendien de belangstelling voor bezinning op politieke waarden toe.[36] Wie kan voorspellen dat er niet meer behoefte zal ontstaan aan maatschappelijke alternatieven, utopisch van karakter, lokaal gebaseerd, op gemeenschap gericht, vanuit een optimistische maakbaarheidsgedachte en met aandacht voor vrijheid, rechtvaardigheid, gelijkheid en verantwoordelijkheid?

5

"Het anarchisme heeft een ruimere strekking. Het hoeft niet aan iemands naam te worden opgeofferd en het heeft de mogelijkheid een sociale *beweging (niet louter een ideologie of een groep van ideologen) te worden die zich in verschillende tijden ook op verschillende manieren opstelt. Het kan heel vruchtbaar, heel vernieuwend en heel creatief worden als de anarchisten zichzelf maar zullen toestaan dat het groeit. Ik geloof dat een dergelijke groei een erkenning veronderstelt van belangrijke verschillen die ons scheiden, van de overeenstemming om met elkaar van mening te verschillen en zich afzonderlijk te organiseren - maar wel in oprechte co-existentie en onderlinge verhoudingen - met afzonderlijke publicaties en activiteiten. Ik geloof bovendien dat wij ruimschoots profijt dienen te trekken van de rijkdom van* alle *ideeën - die van Marx inbegrepen - inzoverre het resultaat holistisch, samenhangend en libertair is".*[37]

De kritiek op Bookchin's radicale sociale ecologie dreigt een paradoxaal maar niet ongebruikelijk effect te krijgen: als reactie op bijvoorbeeld verkeerd citeren en dubieus interpreteren vindt een zekere mate van canonisering plaats van het eco-anarchistische werk. De geschreven tekst moet vaak uitkomst bieden en wordt daarom steeds intensiever bestudeerd en bewaakt. Deze dreigende verstening - die we in extreme vorm natuurlijk hebben gezien in het werk van Marx - is ongewenst. Bookchin zelf spoort de lezer voortdurend aan zijn werk kritisch te beschouwen, omdat het de enige mogelijkheid is de sociale ecologie verder te ontwikkelen.
Serieus onderzoek naar sociaal-ecologische thema's blijft dringend geboden. Dat vereist eerbiedig en oneerbiedig omgaan met het werk van Bookchin. Het is noodzakelijk te speuren naar inconsistenties - en die zijn er. Op sommige punten hebben critici gelijk, maar op andere weer helemaal niet. Tegelijkertijd verdient Bookchin erkenning voor zijn verdiensten. Met zijn radicale sociale ecologie hebben we een sterke theorie waarvan nog niet alle mogelijkheden zijn uitgeput. Rondom het ecologisch anarchisme hebben zich controverses afgespeeld die een grote maatschap-

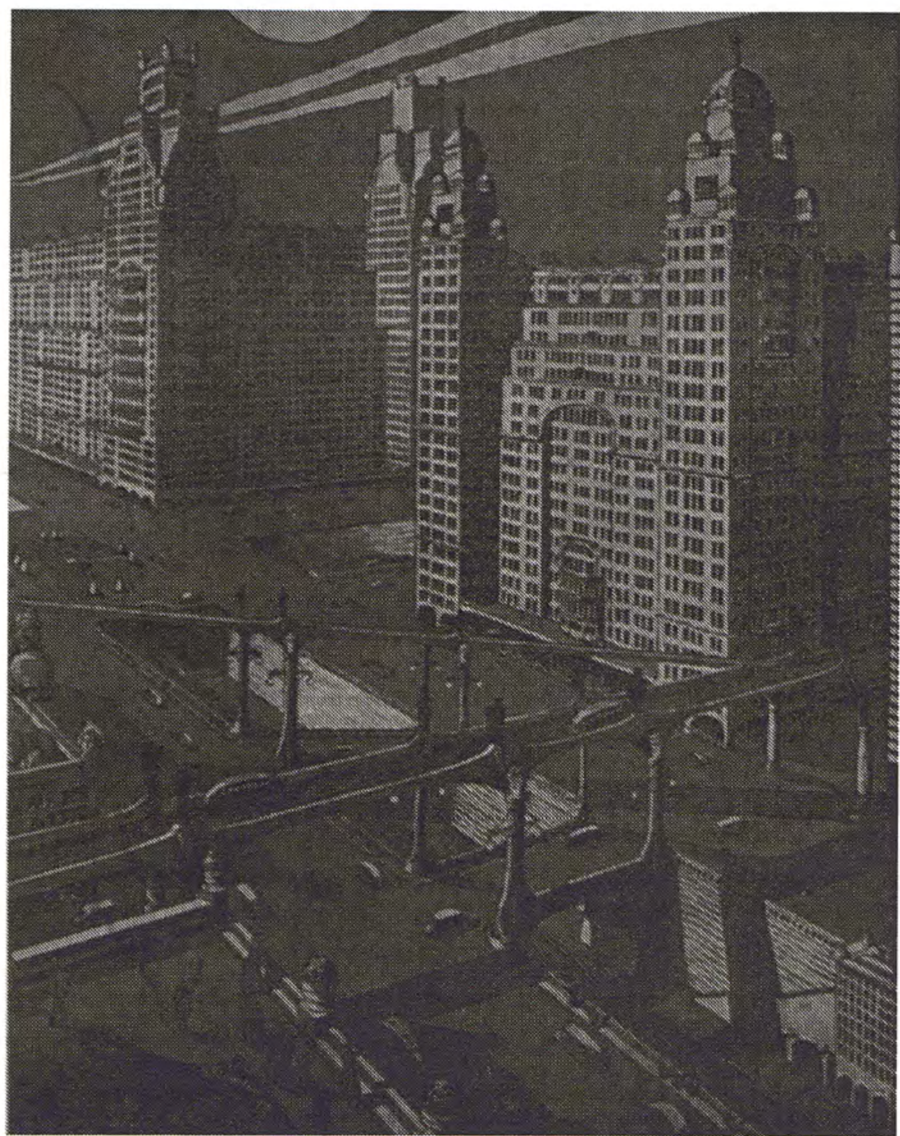
pelijke relevantie hebben. Het gaat in veel gevallen om wezenlijke conflicten, verbonden met politieke waarden en waardendilemma's, ook in de qua toon vaak weinig verheffende debatten over *lifestyle anarchism* en over *deep ecology*. De spanning tussen individu en samenleving, de vragen omtrent de mogelijkheid van een politiek van het subject, de waarde van waarden als vrijheid, redelijkheid en gelijkheid: deze en andere actuele thema's thema's worden door Bookchin besproken. Ze gaan het belang van de sociale ecologie te boven, maar vanuit het eco-anarchisme worden aan maatschappelijke debatten daarover zeker behartenswaardige bijdragen geleverd, die tot dusverre te weinig op hun waarde zijn geschat. Dat geldt ook voor Bookchin's verdediging van de humanistische traditie tegen politiek cynisme, tegen sociobiologie, tegen de verheerlijking van een abstract primitivisme.
Dat vormen van misantropie aan de kaak worden gesteld, zoals van de milieu-activist Foreman, blijft noodzakelijk.[38] Dat het werk van Marx kritisch wordt gelezen in plaats van ongezien verworpen en de sociale utopie wordt verdedigd tegen het marktrealisme, is van groot belang. Het verengen van ecologie tot *environmentalism* is een bedreiging waartegen moet blijven worden gewaarschuwd. De noodzaak van het zoeken van nieuwe vormen van burgerschap en politiek, inclusief het ontwikkelen van een institutionele fantasie, is nu niet minder aan de orde dan in de jaren zeventig.
Een andere vorm van kritiek op Bookchin is mogelijk, wenselijk en eigenlijk ook noodzakelijk. Hij is weinig zelfrelativerend, vaak erg polemisch en niet altijd zakelijk in zijn argumentatie en hij heeft een manier van reageren die soms wetenschappelijke zorgvuldigheid en volledigheid opoffert aan polemisch enthousiasme en effect. Maar hij verschilt daarin maar weinig van anderen. Het zou goed zijn als men Bookchins verdiensten zou erkennen, als zijn werk open werd bestudeerd en als ook Bookchin's eigen ontwikkeling zou worden onderkend.

We zullen niet 'voorbij Bookchin' komen als we niet eerst de sociale ecologie serieus gaan nemen. Een aantal interessante thema's is nog nauwelijks opgepakt, zoals het ecologisch bewustzijn en de ecologische sensibiliteit, de geschiedenis van de vrijheid als sociale waarde, en de *ethics of complementarity*. Daarentegen hebben onderwerpen die eigenlijk wat minder relevant zijn en die door de logische onmogelijkheid het verlossende antwoord te kunnen spreken waarschijnlijk nog lang voorwerp van (wetenschappelijke) speculatie en onenigheid zullen zijn - bijvoorbeeld het primitivisme-debat - onevenredig veel aandacht gekregen. Het 'voorbij Bookchin'-gevoel berust niet op een gedegen onderzoek van de sociale ecologie en komt alleen al daarom te vroeg. Ook *vanuit* de radicale sociale ecologie werkend, liggen er meer aanknopingspunten en mogelijkheden dan tot nu toe zijn benut. De belofte van de sociale ecologie is nog niet ingelost.

Noten

(1) Het betreft de onder het pseudoniem Lewis Herber verschenen *Our Synthetic Environment* (New York: Alfred Knopf, 1962) en *Crisis in Our Cities*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1965. Het laatste werk is in Nederland verschenen als *Stikkende steden*, Amsterdam: H.J.W. Brecht's Uitgeversmaatschappij NV, 1966.
(2) Tod Gitlin, 'To the Far Side of the Abyss' in *The Nation*, 6 maart 1972, pp. 309-311.
(3) Wervend bedoelde tekst op de achterflap van Bob Black, *Anarchy after Leftism*, Columbia, MO: CAL Press, 1997. Een Nederlandse vertaling verscheen als *Primitieve overvloed. Na links de anarchie*, Sittard: Baalprodukties, 1997. Black heeft later beweerd dat dit grappig was bedoeld. Zie de discussie rond Black in *Buiten de Orde*, jaargang 9, 1ste en 2de kwartaal 1998.
(4) Het vereenzelvigen van Bookchin met zijn werk heeft tot de vraag geleid hoe de sociale ecologie 'voorbij Bookchin' kan komen: de dominante figuur Bookchin wordt als een obstakel beschouwd dat een verdere ontwikkeling van de sociale ecologie in de weg staat. Zie David Watson's *Beyond Bookchin. Preface for an Future Social Ecology*, Detroit/New York: Black & Red/Autonomedia, 1996, en eerder al J. Hughes' 'Beyond Bookchinism: A Left Green Response', *Socialist Review*, jaargang 19, nr. 3, juli/september 1989, pp. 103-108. Aan het slot van dit artikel kom ik op de 'voorbij Bookchin'-problematiek terug.
(5) Zie Russell Jacoby, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of the Academy*, New York: Basic Books, 1987, pp. 97-98. Voor de mate waarin Bookchin in Nederland een bescheiden rol speelt in de milieufilosofie zie de onder redactie van Achterberg en Zweers verschenen bundels milieufilosofische beschouwingen *Milieucrisis en filosofie. Westers bewustzijn en vervreemde natuur*, Amsterdam: Ecologische Uitgeverij, 1984; *Milieufilosofie tussen theorie en praktijk; van ecologisch perspectief naar maatschappelijke toepassing*, Utrecht: Jan van Arkel, 1986. Zie ook Wouter Achterberg, *Samenleving, natuur en duurzaamheid. Een inleiding in de natuurfilosofie*, Assen: Van Gorcum, 1994 en Willem Zweers, *Participeren aan de natuur. Ontwerp voor een ecologisering van het wereldbeeld*, Utrecht: Jan van Arkel, 1995.
(6) Jozef Keulartz maakt een van zijn vele fouten als hij in zijn postmodernistische beschouwing de invloed van de radicale ecologie op het Nederlandse milieubeleid geweldig overschat. Zie Jozef Keulartz, *Strijd om de natuur. Kritiek van de radicale ecologie* (Amsterdam/Meppel: Boom, 1995).
(7) Op het internet kan men zowel een bibliografisch overzicht van Bookchin's werk vinden als een biografische schets van zijn leven.
(8) Onlangs verscheen deel 2 van *The Third Revolution. Popular Movements in the Revolutionary Era*, London/New York: Cassell, 1996 en 1998, een driedelig werk over sociale revoluties in de moderne tijd. In manuscriptvorm is deel III inmiddels ook voltooid.
(9) Vorig jaar is een door Janet Biehl, Bookchin's partner, verzorgde reader verschenen die een goede inleiding vormt tot Bookchin's werk, *The Murray Bookchin Reader*, London/Washington: Cassell, 1997. *De AS* 91 is geheel gewijd aan Bookchin.
(10) *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto: Cheshire Books, 1982. Een tweede druk, uitgebreid met een nieuw, voor het werk van Bookchin belangrijk voorwoord dat ingaat op de plaats van de sociale ecologie in een veranderde politieke en sociale context -'Twenty Years Later... Seeking a Balanced Viewpoint' - is in 1991 verschenen bij Black Rose Books.
(11) 'History, Civilization and Progress. Outline for a Criticism of Modern Relativism' in Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology. Essays on Dialectical Naturalism*, 2nd ed., rev. Montreal/New York: Black Rose Books, 1995, pp. 147-179. Bekorte vertaling in *Tweede Jaarboek Anarchisme*.
(12) Murray Bookchin. *Re-enchanting Humanity. A Defense of the Human Spirit Against Antihumanism, Misanthropy, Mysticism and Primitivism*, London: Cassell, 1996.
(13) Een goede samenvatting van Bookchin's ideeën over libertair municipalisme is recent verschenen. Zie Janet Biehl, *The Politics of Social Ecology*, Montreal/New York/London: Black Rose Books, 1998.
(14) Zie Bookchin's essay 'Market Economy or Moral Economy?' in *The Modern Crisis*, Phila-

delphia, PA: New Society Publishers, 1986, pp. 77-97.
(15) Zie *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco: Sierra Club Books, 1987.
(16) Zie naast *The Ecology of Freedom* en *The Rise of Urbanisation and the Decline of Citizenship* ook *The Spanish Anarchists. The Heroic Years, 1868-1936*, New York: Free Life Editions, 1977, en de recente studie *The Third Revolution. Popular Movements in the Modern Era (1525-1939)*, London: Cassell, 1996 en 1998.
(17) Zie Peter Marshall, *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*, London: Fontana Press, 1993.
(18) Zie voor een impressie van Bookchin's openbare optreden Harry Hoffman, Dave Johnson, Raymond Lau, Jay Moorman, Cecilia Murphy and Mark Wichlin, 'Ecology and the Welfare State: A Conference Report', in *TELOS*, 52, Summer 1982, pp. 129-140.
(19) Murray Bookchin, *Re-enchanting Humanity*, a.w.
(20) Zie Bill Devall and George Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered*, Salt Lake City: Peregrine Smith Books, 1985.
(21) Zie de in Nederland positief ontvangen boeken van David Watson en Bob Black. Het onbemiddelde leven wordt uitgedragen door Freek Kallenberg's 'Aan gene zijde van markt en staat. Sporen van een onbemiddeld leven', in Kees Stadt (red.), *Geld of je leven. Over de vrije markt en andere sprookjes*, Amsterdam: Ravijn, 1997, pp. 107-117.
(22) Zie onder andere Murray Bookchin, 'The Population Myth', Part I, *Green Perspectives*, 8, July 1988; Part II, *Green Perspectives*, 15, April 1989.
(23) Bijvoorbeeld Keulartz, a.w.
(24) Zie bijvoorbeeld de kritiek van de lifestyle anarchist Michael William, 'The Ecology Montreal Party: A 'Libertarian' Frankenstein', in *Anarchy: A Journal of Desire Armed*, Spring/Summer 1994.
(25) Zie bijvoorbeeld de kritiek van Bob Black, a.w.
(26) Bijvoorbeeld door Ulrike Heider, *Die Narren der Freiheit. Anarchisten in den USA heute*, Berlin: Karin Kamer Verlag, 1992.
(27) Zie Jeremy Brecher, 'A Post-Affluence Critique', in *Root and Branch*, 4, June 1973. Ook Graham Purchase, 'Social Ecology, Anarchism and Trade Unionism' in Bookchin, Purchase, Morris and Aitchtey, *Deep Ecology and Anarchism. A Polemic*, London: Freedom Press, 1993, pp. 23-35.
(28) Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism. An Unbridgeable Chasm*, Edinburgh: AK Press, 1995.
(29) Zie voor het Nederlandse immediatisme het blad *Buiten de Orde* en de tot nu toe verschenen delen van de door Baalprodukties te Sittard uitgegeven reeks *De weg naar Croatan*.
(30) Joel Kovel onderscheidt een universalistische en een sectarische, messianistische Bookchin. Hij pleit ervoor naar de eerste te luisteren en de tweede te negeren. Zie Joel Kovel, 'Negating Bookchin', in Murray Bookchin, *Nature's Prophet*, CPE/CNS Pamphlet 5, July 1996, pp. 1-33.
(31) Als voorbeelden mogen gelden het werk van Bob Black, a.w. en de recente geschriften van John Clark, een oude vriend van Bookchin.
(32) Onder redactie van Andrew Light verschijnt binnenkort een bundel met kritiek op Bookchin, met onder andere bijdragen van aan het tijdschrift *Capitalism, Socialism & Nature* verbonden auteurs.
(33) Zie *Buiten de Orde*, jaargang 8, 4de kwartaal 1997 en jaargang 9, 1ste en 2de kwartaal 1998.
(34) Terwijl links nog met de markt worstelt, heeft Shell de oplossing al gevonden. Zie het Shell Report 1998 *Profits and Principles - does there have to be a choice?*
(35) Zie Jozef Keulartz, a.w.
(36) Zie over politieke waarden André Bons, *Niet alleen vrijheid. Politieke waarden, verzorgingsstaat en anarchisme*, Amsterdam: Rode Emma/De Vrije Socialist, 1998.
(37) Murray Bookchin, 'A Reply to Clym Yeobright and Peter Kardas', Black Rose #9, Fall/Winter 1982, p. 14.
(38) Zie Bookchin, Foreman, Chase and Levine, *Defending the Earth*, a.w.



LESSEN VAN DE LUDDIETEN*

Kirkpatrick Sale

Kirkpatrick Sale is een libertair en ecologisch georiënteerde auteur. Het meest bekende boek van deze Amerikaan is zonder twijfel Human Scale, *een pleidooi voor kleinschaligheid dat in 1980 verscheen. In 1995 publiceerde hij een geschiedschrijving over de Luddieten, de Engelse arbeiders die in 1811/1812 in opstand kwamen en de textielmachines vernietigden die hen brodeloos maakten. Toch is dit* Rebels against the future *niet alleen een historische studie. Nadrukkelijk legt Kirkpatrick Sale verband met het huidige verzet tegen de dominantie van de technologie door 'neo-luddieten'. In het slothoofdstuk van zijn studie ('Lessons from the Luddites') maakt hij de balans op van dit eerste technologieverzet in relatie tot de huidige maatschappelijke ontwikkelingen. De Nederlandse vertaling van dit hoofdstuk ontlenen wij aan* Buiten de Orde *nr. 2 (1998). (Red.)*

Na studie van de oorspronkelijke Luddieten ben ik tot de conclusie gekomen dat er veel in hun ervaringen schuilt dat voor neo-Luddieten van belang kan zijn, ook al leefden ze in lang vervlogen tijden die zo verschilden van de onze. Omdat de tweede Industriële Revolutie juist in de eerste haar wortels heeft - de machines mogen wel veranderen maar de machinale aard ervan niet - kunnen degenen die zich vandaag de dag geroepen voelen zich tegen de stormvloed van de industrialisatie te verzetten (of deze zelfs te keren) wellicht voor hen bruikbare parallellen vinden bij de Luddieten van de negentiende eeuw. Kijkend door de scherpe lens van de geschiedenis, zijn er volgens mij zeven lessen die we uit het Luddieten-verleden kunnen leren.

Eerste les

Technologieën zijn nooit neutraal en sommige zijn schadelijk. De Luddieten verzetten zich niet tegen alle technologie, maar tegen "alle machines die de gemeenschappelijkheid schaden", zoals ze het in maart 1812 in een brief aan een gehate fabrikant stelden. Ze verzetten zich tegen machines die de gemeenschap afwees, waarover deze geen zeggenschap had en waarvan het gebruik tegen hun belangen inging - als arbeiders, en als gezinnen, buren en burgers.

Toen de industriële technologie aan haar eerste opmars begon, prees Andrew Ureweerd een nieuwe machine die goedbetaalde arbeiders verving met de woorden: "Deze uitvinding bevestigt de stelling dat wanneer de wetenschap in dienst van het kapitaal gesteld wordt, de weerbarstige arbeider vanzelf onderworpenheid bij-

* Vertaling van 'Lessons from the Luddites', in *Rebels against the future. The Luddites and Their War on the Industrial Revolution. Lessons for the Computer Age*; Addison-Wesley Publishing Company, Redding USA 1995; pp. 263-277.

gebracht zal worden". Wat toen gold, geldt nog steeds. Zo werd onlangs in het vakblad *Automation* de loftrompet gestoken over een computersysteem omdat het ervoor zorgt dat "besluitvorming bij de werknemer weggehaald wordt... en maximale controle over de machine bij de bedrijfsleiding komt te liggen". Dit zijn geen toevallige, bijkomende eigenschappen van de machines waarvoor men kiest; ze zijn onvermijdelijk en hieraan inherent.
Alle gereedschap, alle technologie, heeft een ingebouwde geschiedenis, die de waarden van een bepaalde cultuur weerspiegelt. Een gewelddadige en veroverende cultuur - waarvan de westerse beschaving een schoolvoorbeeld is, met de Verenigde Staten als meest extreme vertegenwoordiger - zal vanzelf gewelddadige, veroverende machines voortbrengen. Toen het Amerikaanse industrialisme zich bijvoorbeeld na de Eerste Wereldoorlog op de landbouw richtte, gebeurde dat met de inzet van het slagveld, met gebruik van op tanks gebaseerde tractoren om de velden open te snijden, op oorlogsvliegtuigen gebaseerde sproeiers om gifstoffen te verspreiden en op chemische wapens en onbladeringsmiddelen gebaseerde pesticiden en herbiciden om ongewenste dieren- en plantensoorten te vernietigen. Het was een 'grondoorlog' in de ware zin van het woord en door de schaal en geavanceerdheid van de moderne mechanisatie was het mogelijk jaarlijks drie miljard ton vruchtbare bovenlaag uit te putten en veertig miljard liter grondwater te verknoeien. Het kon niet anders: wanneer een land als Amerika zijn zwaarden tot ploegscharen omsmeedt, blijven ze gewelddadige, dodelijke instrumenten.

Tweede les

Industrialisatie is altijd een ontwrichtend proces dat het verleden vernietigt, het heden verstoort en de toekomst onzeker maakt. Het is eigen aan de industriële 'ethiek' om grote waarde te hechten aan groei en productie, snelheid en nieuwigheid, macht en manipulatie. Al deze invloeden leiden vanzelf tot snelle, voortdurende en ingrijpende veranderingen, in alle geledingen van de maatschappij en met grote regelmaat, terwijl hiervan slechts een minderheid in wisselende male profiteert. Omdat de criteria van het industrialisme in wezen economisch zijn en niet maatschappelijk, gebeuren deze veranderingen zonder veel oog voor iets anders dan de zuiver materialistische voordelen - en vooral ten behoeve van de verrijking van de minderheid.
Welke materiële voordelen industrialisatie ook met zich mee mag brengen, ze worden bijna altijd gevolgd door de bekende kwalen van onsamenhangende metropolen, uitdijende sloppenwijken, misdaad en prostitutie, inflatie, corruptie, vervuiling, kanker en hartziektes, stress, anomie en alcoholisme. Deze gevolgen kunnen zeer ingrijpend zijn doordat de industriële geest tegelijkertijd traditionele gewoonten en gebruiken steeds verder verdringt. Helena Norberg-Hodge heeft geschreven over de gevolgen van de draagbare radio - die ogenschijnlijk onschuldige radio - voor de traditionele Ladakhi samenleving van Noord-India waar, snel nadat deze

haar intrede had gedaan, mensen ophielden samen op het veld of bij het vuur te zingen omdat ze nu ingeblikte liedjes uit de hoofdstad konden ontvangen.
Het is niet alleen in pas geïndustrialiseerde samenlevingen dat de onstuimige gevolgen van de geest van hebzucht en groei gevoeld worden. Wat de economen 'structurele aanpassing' noemen, vindt ook regelmatig plaats in de zogenaamde ontwikkelde landen waar de sociale ontwrichting die deze veroorzaakt de veerkracht van individuen te boven gaat en waartegen gezinnen, buurten, steden en zelfs hele bedrijfstakken niet zijn opgewassen.

Derde les

"Machines kunnen alleen toevertrouwd worden aan een volk dat bij de natuur in de leer is." Deze wijze uitspraak van Herbert Read echoot wat Wordsworth en de andere romantische dichters uit de Luddietentijd toen op hun manier uitdrukten, toen ze zagen hoe textielarbeiders en hun gezinnen door de duivelse fabrieken in de tang werden genomen en tegelijk tot armoede gedreven en hoe natuurlijke landschappen door deze nieuwe machines werden veroverd en vervuild. Wordsworth had het over "zùlke wandaden tegen de natuur dat de verontwaardigde geest... haar geschonden rechten moet wreken".
Een economie die niet verankerd is in een noodzakelijk respect voor de natuur, die geen inzicht heeft in het hele scala gevolgen die ze heeft op levensvormen en hun ecosystemen en die niet beschikt over strategieën om daar iets aan te doen, zal zich wreken: in de vorm van schade door de hele biosfeer heen, op onvoorspelbare en uiteindelijk onhoudbare manieren.
Maar het is nog erger. De economie vergeet daarbij ook nog dat de mens zelf een biologische soort is en elk individu een dier dat aan bepaalde fysieke voorwaarden gebonden is om te kunnen overleven. Zonder schone lucht en grond, fatsoenlijk voedsel en onderdak, een intacte gemeenschap en de zorg van familiebanden zal de mens net zo ellendig sterven als een vis zonder water, als een wolf in de val. Een economie zonder enige vorm van ecologische basis zal net zo weinig oog hebben voor de menselijke deelnemers als voor de niet-menselijke en dat zal in haar verschijningsvormen - fabrieken, huurwoningen, steden, hiërarchieën - weerspiegeld worden.

Vierde les

Het industriële regime heeft altijd de macht van de heersende nationale staten achter zich gehad. De nationale staat, die op synergetische wijze met het industrialisme vervlochten is, zal deze altijd te hulp schieten en haar verdedigen waardoor opstand zinloos wordt en hervorming ineffectief. Toen de Britse regering in 1811 en 1812 zo'n 14.000 soldaten opdracht gaf de opstand van de Luddieten neer te slaan, met een leger dat zeven keer groter was dan enig ander dat ooit de vrede in Engeland heeft moeten bewaren, gaf ze hiermee duidelijk blijk van haar onvermijdelijk

verbond met de krachten van de nieuwe industrialisatie. En - alle gepraat over de rechten van vrije Engelsen ten spijt - schroomde ze niet dat verbond te versterken via spionnen en informanten, nachtelijke invallen, illegale arrestaties, overenthousiaste rechters en doorgestoken rechtszaken - om van de bevolking een onderdanige arbeidspool te maken. Meer dan wat dan ook heeft dit bepaald wat een vrije markt-economie zou gaan betekenen: dat de staat repressie zou gebruiken om de fabrikanten een vrije hand te geven om te doen wat ze wilden, vooral met de arbeider.

Sindsdien is het industriële regime natuurlijk alleen maar sterker geworden en heeft het bewezen het meest efficiënte en machtigste systeem ter verhoging van de materiële verrijking te zijn dat de wereld ooit gekend heeft. Al die tijd heeft dit regime zich gesteund geweten door de macht van de invloedrijkste nationale staten die het tot alle uithoeken van de aarde exporteerden en, eenmaal gevestigd, het daar verdedigden. Het maakt niet uit dat deze staten over alle uithoeken geruzied en gevochten hebben of dat inheemse staten de laatste decennia de macht van koloniale heersers hebben losgewrikt, want het maakt het industriële regime niet veel uit welke kaders een staat besturen zolang men maar begrijpt welke plichten men dient te vervullen. Het regime is in die zin verbazingwekkend flexibel, want het kan zich aan vrijwel elk nationaal stelsel aanpassen - het marxistische Rusland, het kapitalistische Japan, China, Singapore, India, Noorwegen, Israel, Egypte - en vraagt in ruil daarvoor alleen dat de prioriteiten van het industriële regime op de eerste plaats komen en zijn markten ook, dat de normen van dat regime overal doordringen en dat de belangen ervan verdedigd worden, zonodig door 14.000 militairen of zelfs met een Desert Storm. Nergens ter wereld is er ooit tegen een volledig geïndustrialiseerde staat een geslaagde opstand geweest en dat zegt iets wezenlijks over het verbond tussen het industrialisme en de nationale staat. De enige plaatsen waar er de laatste twee eeuwen een geslaagde nationale volksopstand is geweest, zijn niet-geïndustrialiseerde landen waarin de nationale staat tot stand werd gebracht om de weg vrij te maken voor het industrialisme, of dit nu van autoritaire (Rusland, Cuba etc.) of nationalistische (India, Kenia etc.) signatuur was.

Vijfde les

Maar verzet tegen het industrieel systeem, vanuit bepaalde morele principes en een zeker gevoel van morele afkeer, is niet alleen mogelijk maar ook noodzakelijk. Alles overziend, slaagden de Luddieten er weliswaar niet in als korte termijnstreven de gehate machines tot stilstand te brengen, noch op langere termijn een einde te maken aan de Industriële Revolutie en haar veelvoudige ellende. Maar vanuit historisch perspectief is dat van weinig belang: ze worden immers herinnerd omdat ze zich verzet hebben, niet omdat ze wonnen. Er zullen mensen zijn die het dwaas verzet noemen ('blind' en 'zinloos' zijn veel gehoorde termen), maar het verzet was dramatisch, krachtig, integer en authentiek genoeg om de vragen die de

Luddieten opgeworpen hebben voor eeuwig op te tekenen en de naam van de Luddieten even onuitwisbaar in de taal te hebben gegrift als die van de Puriteinen.
Wat er dan overblijft, nu zoveel van de details op de achtergrond zijn geraakt, is het Luddisme als morele uitdaging, "een soort morele aardverschuiving", zoals Charlotte Brönte het bij Shirley beschreef: het uitdragen van een doorvoeld besef van recht en onrecht dat diep in de Engelse ziel wortelde. Een dergelijke uitdaging wordt aan grote vijanden en sterke krachten gesteld, niet omdat er enige zicht op overwinning bestaat maar omdat men ergens in het bloed, ergens binnenin waar pijn en angst en woede samentrekken, eindelijk tot weigering en ongehoorzaamheid bewogen wordt. 'Tot hier en niet verder'.
Er zijn evenzoveel manieren om tegen de industriële monocultuur weerstand te bieden als er machines zijn en deze zijn even divers als de individuen die ze in de praktijk brengen - zoals blijkt uit de vele neo-Luddistische acties die over de hele wereld plaatsvinden. Er is ook een zekere mate van terugtrekking en 'afhaking' aan de gang (en niet alleen onder neo-Luddieten) en er bestaat bovendien een wijdverbreide alternatieve cultuur van mensen die voor een eenvoudiger bestaan hebben gekozen en nu in een gemeenschap werken, terug naar het land keren, alternatieve technieken ontwikkelen, gewoon afhaken of, meer algemeen geformuleerd, proberen een leven te scheppen dat hun ethische principes geen geweld aandoet.
Maar tegenwoordig zijn de meest geslaagde en voor iedereen zichtbare voorbeelden van afhaken niet individueel maar collectief: in de Verenigde Staten zijn het vooral de oude Amish-gemeenschappen van Pennsylvania tot in Iowa en de traditionele indiaanse gemeenschappen in veel van de reservaten door het hele land. Al meer dan drie eeuwen hebben de Amish zich teruggetrokken op eilanden waarop de industriële cultuur nauwelijks grip heeft, en met veel succes - getuige hun rijk begroeide akkers, drukke dorpen, goed onderhouden boerderijen, vruchtbare tuinen en boomgaarden en het vrijwel ontbreken van elke vorm van misdaad, armoede, anomie en vervreemding. Ook in indianengebied waar (de verleidingen van het casino ten spijt) traditionele gebruiken en manieren van leven in eeuwen nauwelijks veranderd zijn, is er altijd een meerderheid geweest die verkoos de geïndustrialiseerde wereld en de meeste daarbij behorende technologieën af te wijzen. Inmiddels heeft zich daarbij een nieuwe generatie aangesloten: mensen die opkomen voor de oude tribale culturen en daar soms zelfs nieuw leven in blazen. Het is moeilijk zich twee zo aan het industriële systeem tegengestelde maatschappijvormen voor te stellen - ze zijn onder andere stabiel, gemeenschapsgericht, spiritueel, participerend, mondeling, langzaam, coöperatief, decentraal, animistisch en biocentrisch - maar het feit dat dergelijke tribale samenlevingen zo veel duizend jaar zijn blijven voortbestaan, niet alleen in Noord-Amerika maar in alle werelddelen, doet vermoeden dat ze een cohesie en kracht bezitten die zeker duurzamer en waarschijnlijk harmonieuzer is dan alles wat het industrialisme tot nu toe heeft voortgebracht.

In politiek opzicht moet verzet tegen het industrialisme ervoor zorgen dat de levensvatbaarheid van de industriële maatschappij onder de publieke aandacht wordt gebracht en ter discussie wordt gesteld. Op de lange termijn was het grootste succes van de Luddieten(-opstand) dat het zogenaamde machine-vraagstuk in de eerste helft van de negentiende eeuw aan de Britse bevolking werd voorgelegd en dat het vraagstuk daarna, door de zekere faam die ze hadden verworven, tot in de twintigste eeuw levend is gebleven. Anderzijds schoot de opstand misschien daarin tekort dat het geen echt diepgaande discussie over het vraagstuk op gang bracht of zelfs de termen aangaf waarin een dergelijke discussie gevoerd zou kunnen worden. Hiervoor treft de Luddieten natuurlijk geen blaam, want ze hadden zich nooit ten doel gesteld van hun grieven een maatschappelijke discussie te maken. Sterker nog: hun keuze om machines te saboteren, was juist bedoeld om het vraagstuk voorbij de discussie te plaatsen. Maar omdat er toen geen discussie ontstond en omdat latere critici van de technologie er evenmin in slaagden de zelfgenoegzaamheid van de profiteurs van de technologie en hun favoriete theoretici te doorbreken of de waarden van de technologie effectief ter discussie te stellen, zijn de uitgangspunten en doelen van het industrialisme - laat staan de machine die deze belichaamt - in de brede maatschappij vrijwel onaangevochten gebleven. De industriële beschaving is vandaag het water waarin we zwemmen en we schijnen het bijna net zo moeilijk te vinden ons een mogelijk alternatief voor te stellen of zelfs te beseffen dat er een alternatief zou kunnen zijn, als een vis in de oceaan.
Als we verder kijken dan de 'stille daden' van individuele onttrekking waar Lewis Mumford over schreef, heeft het 'verzet' in onze tijd als politiek doel de industriële cultuur en haar uitgangspunten minder onzichtbaar te maken en het technologievraagstuk op de politieke agenda te zetten, in industriële samenlevingen en in de imitators daarvan. In de woorden van Neil Postman, hoogleraar in de communicatiewetenschap aan de universiteit van New York en schrijver van het boek *Technopoly*: "Er moet nodig een groot debat" in de industriële maatschappij plaatsvinden "tussen de technologie en alle anderen", over alle vragen die betrekking hebben op de "ongecontroleerde groei van de technologie", de laatste paar decennia. Daarvoor is het nodig om zo helder en volledig mogelijk de kosten en gevolgen van onze huidige technologieën op een rij te zetten, voor de korte en de lange termijn, zodat zelfs degenen die door het gemak, het comfort, de snelheid of de kracht van hightech-snufjes verpletterd worden (wat Mumford technische 'omkoperij' heeft genoemd) moeten gaan inzien welk prijskaartje daaraan hangt en door wie het allemaal betaald wordt. In dienst van welk doel staat deze machine? Welk probleem is zo groot geworden dat het deze oplossing nodig heeft? Is deze uitvinding niets anders dan, in de woorden van Henry Thoreau, een verbeterd middel om een onverbeterd doel te bereiken? Men moet bovendien beter beseffen wie het meest van de

nieuwe technologie profiteert - doorgaans zijn het de grote, bureaucratische, complexe en gesloten organisaties van de industriële wereld - en welke ondemocratische methoden daarbij gehanteerd worden om de technologische keuzes te maken die zoveel invloed op de rest van ons hebben. Wie zijn de winnaars en wie de verliezers? Zal een gegeven uitvinding tot een concentratie of een spreiding van macht leiden? Zal onze eigenwaarde erdoor stijgen of afnemen? Kan de samenleving als geheel zich deze technologie veroorloven? Kan de biosfeer dat?

Zevende les

In filosofisch opzicht moet het verzet tegen het industrialisme verankerd zijn in een analyse - misschien zelfs een ideologie - die moreel onderbouwd, zorgvuldig verwoord en breed gedragen wordt. Een van de zwakke kanten van het Luddisme (maar aanvankelijk misschien een van de sterkere) was zijn vormloosheid, zijn ongerichtheid, zijn onduidelijkheid over doelen, wensen, mogelijkheden. Als ons verzet meer wil voorstellen dan speldenprikjes en martelaarschap, kunnen we van de ervaringen van de Luddieten tenminste leren hoe belangrijk het is een gemeenschappelijke analyse te ontwikkelen die in moreel opzicht een duidelijk standpunt inneemt over het problematische heden en de wenselijke toekomst, om van daaruit samen te werken aan strategieën voor verandering.

Naar mijn mening zijn alle elementen van zo'n analyse voorhanden, al zijn ze verspreid en is er misschien nog ruimte voor verfijning: bij Lewis Mumford, E.F Schumacher (*Small is Beautiful*), Wendell Berry (*The Utsettling of America*), Jerry Mander (*In the Absence of the sacred*) en het Chellis-Glendinning-manifest (Utne Reader, maart/april 1990); in allerlei geschriften van Earth First!-activisten, bioregionalisten en deep ecologists; in de lessen en modellen van de Amish en de Irokezen; in de wijsheid van stamoudsten en het empirisch erfgoed van stammen over de hele wereld; in de lange rij vooruitgangsdissidenten en technoweigeraars. Ik denk zelfs dat we een aantal elementen van een dergelijke analyse kunnen onderscheiden, waaronder de volgende:

* Het industrialisme, het ethos dat de waarden en technologieën van de westerse beschaving samenbindt, vormt een ernstige bedreiging voor de stabiliteit van het maatschappelijke en ecologische leven op deze planeet. Daartegenover moeten de waarden en technieken worden gesteld van een organische ethiek die streeft naar het behoud van de integriteit, stabiliteit en harmonie van levensgemeenschappen, met de menselijke samenleving als onderdeel daarvan.

* Het antropocentrisme, in zowel haar humanistische als monotheïstische vorm, vormt het basisprincipe van de industriële beschaving. Daartegenover moet het principe van biocentrisme worden gesteld en de spirituele vereenzelviging van de mens met alle levensvormen en -systemen.

* Het globalisme, in zowel haar economische als militaire vorm, vormt de belangrijkste strategie van die beschaving. Daartegenover moet een strategie van lokalis-

me worden gesteld: een decentralisatie van de macht, ten gunste van de samenhangende bioregio en de kleine gemeenschap.
* Het industriële kapitalisme, een vorm van economie die op de uitbuiting en afbraak van de aarde berust, is het productie- en distributieproject van die beschaving. Daartegenover moeten de activiteiten van een ecologische en duurzame economie gesteld worden, op basis van aanpassing en toewijding aan de aarde en vanuit principes van behoud, stabiliteit, zelfvoorziening en samenwerking.
Een verzetsbeweging die deze principes tot pijlers van haar analyse maakt, zou ten minste een vaste en onwrikbare basis hebben en een duidelijke, inspirerende visie van waar we heen moeten. Zo'n beweging zou wellicht opgewassen zijn tegen de taak die de Canadese filosoof George Grant als volgt omschreef: "De duisternis die de westerse wereld omhult, als gevolg van haar lange toewijding aan het overwinnen van het toeval" - waarmee hij de triomf van de wetenschappelijke geest en het daaruit voortvloeiende industrialisme bedoelt - "is gewoon een feit. De opgave waarvoor we staan, is die duisternis in het licht te brengen als duisternis." En, als het meezit, ook de dageraad die het alternatief vormt.

OVER DE AUTEURS

Leo van Bergen: historicus, verbonden aan het Studiecentrum voor Vredesvraagstukken in Nijmegen; publiceerde vooral over (de geschiedenis van) pacifistische bewegingen.

André Bons: politicoloog; verbonden aan het Centrum voor Innovatie en Sociale Ontwikkeling in Utrecht; publiceerde vooral over de verzorgingsstaat; bereidt een proefschrift voor over Murray Bookchin; gastredacteur van *De AS*.

Thom Holterman: jurist; verbonden aan de Erasmusuniversiteit Rotterdam; publiceerde vooral over staat, recht en anarchisme; gastredacteur van *De AS*.

Rudolf de Jong: historicus; voorheen verbonden aan het Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis; publiceerde vooral over de geschiedenis van het anarchisme; gastredacteur van *De AS*.

Chris McDonald: politieke wetenschapper; verbonden aan de University of Georgia in Athens (VS).

André de Raaij: politicoloog; werkzaam als boekhandelaar en radiomaker; bereidt een proefschrift voor over de christenanarchist Felix Ortt; gastredacteur van *De AS*.

Hans Ramaer: historicus; deelraadslid en statenlid; werkzaam bij de Stadspartij Rotterdam; publiceerde vooral over de geschiedenis van het anarchisme in Nederland; redacteur van *De AS*.

Kirkpatrick Sale: Amerikaans publicist en auteur van maatschappijkritische studies.

Colin Ward: Engels publicist en auteur van vele studies over het anarchisme, vooral in relatie tot de sociale en natuurlijke omgeving.

SHEELA-NA-GIG 6

"Ik ben Gerrit en ik steel als de raven - 'k ben 'n boef in de ogen der dwazen. Maar wat moet je nou als je niks hebt, in deze wereld waar je steeds wordt genept".
(Gerrit Dekzijl)

"Eigendom is diefstal", schreef een anarchist ooit in een verlichte bui. Praktijken als het 'neem- en eetrecht', bedrijfsbezettingen, kraken, gasmeterkantelingen, proletarisch winkelen, recycling, graffitty, hacking en postfraude kunnen nauwelijks worden weggedacht uit de vroegere en latere anarchistische beweging. Ook publicaties van libertaire uitgevers ontberen gewoonlijk ieder copyright. Zo opent een recent deeltje uit de Autonomedia-reeks met een voor anarchisten gebruikelijk intro: "Anti-copyright @ This book may be freely pirated and quoted". Met enige fantasie kan je deze intensieve campagne tegen het eigendom opvatten als het grootste succes van de anarchistische beweging, want het copyright heeft zijn beste tijd gehad. Een steeds kleiner wordende elite kan haar aanspraak op eigendom nog waarborgen, zoals de kapitaalkrachtigen die zich verschansen achter hekwerken en gehuurde veiligheidsbeambten. Maar ook de topwetenschappers, die hun onderzoeksresultaten vastleggen in een wetenschappelijk periodiek opdat eventuele concurrenten van plagiaat kunnen worden beschuldigd. En laten we de kunstenaars niet vergeten, die hun producten van een handtekening voorzien voordat ze worden opgeborgen in musea - even vakkundig beveiligd en door camera's bespied als de villa's in 't Gooi en de bedrijven van je lokale brainpark. De arbeider daarentegen, zo weten we sinds Marx, is al lang vervreemd van zijn arbeid en zijn product en kan zijn persoonlijke signatuur nog louter achterlaten dankzij sabotage: een dooie rat in een limonadefles, spuwen in de soep van een vervelende klant, obscene taal achter de bekleding van een autoportier...
Anti-copyright is al lang geen anarchistische praxis meer - zo'n aanhef in een boekje doet vandaag zelfs een beetje weemoedig aan. De Permanent Gemobiliseerde Consument bestaat immers bij de gratie van het anti-copyright. Hedendaagse, en steeds goedkopere waren als de computer (internet), de data-recorder, de sampler, de videocamera en de scanner bevorderen de diefstal van copyright in zo'n waanzinnig tempo dat elke restauratie van dit archaïsche fenomeen tot mislukken is gedoemd. Slechts zij die over voldoende financiële middelen beschikken om een hele batterij advocaten te financieren, hebben nog een kans hun copyrights veilig te stellen. Zo sleepten The Rolling Stones de Britse band The Verve voor de rechter omdat men een sample uit een Stones-song had herkend. Ook filmmaker Quentin Tarantino (overigens zelf een dief die citaten en scenes jat uit andere films) slaagde erin de Fun Lovin' Criminals voor de rechter te dagen: de band had namelijk in het humoristische liedje Scooby Snacks samples gebruikt uit *Pulp Fiction.* De Rotterdamse voetbalclub Feijenoord dreigde met de rechter toen enkele supporters een autonome Feijenoord-fanzine in het stadion verkochten - zij overtraden de wet door het geregistreerde Feijenoord-logo op de omslag te voeren.
Als cultureel fenomeen echter is anti-copyright eerder regel dan uitzondering. Iedereen jat en plundert, geholpen door een op drift geraakt consumentisme dat van passieve consumenten gedreven producenten maakt. Wie vandaag een drukkerijtje, een filmbedrijf, een gabber-label of een vegetarisch restaurant begint, hoeft zich geen kopzorgen meer te maken over enorme investeringen of een gebrek aan opleiding en kennis. Kopij is in ruime mate voorhanden op het Net, voor een videoclip kan je putten uit televisie- en filmproducties, je eigen grammofoonplaten-collectie biedt in potentie een eindeloos sample-avontuur en in de vele jaargangen van *De Volkskrant* tref je zoveel kooktips aan dat je een willekeurig restaurant vele jaren van een gevarieerd menu

kunt voorzien. Afgezien van de invloedrijke minderheid van industriëlen, topwetenschappers en kunst- en cultuurbobo's heeft de van consumptie afhankelijke meerderheid zelden over copyrights beschikt. Als je buurvrouw een handige truc heeft uitgedacht om het regenwater te benutten, dan kopieer je die methode toch? Als je Hendrix een mooie riff hoort spelen, dan speel je die toch na? Als je vader een verdwaalde dichtregel citeert waarvan hij de oorsprong niet kent, noem je hem dan een dief? Als de principes van je anarchistische vriendin in de praktijk goed functioneren, waarom zou jij er dan ook niet mee experimenteren? We bestaan als sociale wezens nu eenmaal uit kopieën, herhalingen en reproducties - we stellen onze eigen mix samen, we zijn vleesgeworden collages.

Copyrights echter maken een onderscheid tussen mensen die uniek zijn en mensen die dat niet zijn, hetgeen in de praktijk neerkomt op mensen die een juridisch apparaat kunnen activeren en mensen die dat niet kunnen. Bezien vanuit een libertair perspectief zijn er meer dan voldoende bezwaren tegen het copyright. Naast het klassieke anarchistische verzet tegen het copyright (van kraken tot graffitty) signaleren we echter meer verzetshaarden.

Vanuit een filosofische en medische optiek wordt deze strijd aangemoedigd en aangevoerd door filosoof Gilles Deleuze (1925-1995) en psychiater Felix Guattari (1930-1992). Niet alleen hebben beide auteurs zich gebogen over de vraag waarom schizofrenie, paranoia en manische depressiviteit louter voorkomen onder kapitalistische omstandigheden, tegelijkertijd uiten zij politieke bezwaren tegen het copyright dat we 'identiteit' noemen (denk ook aan een paspoort). In onze samenleving overheerst de idee dat je slechts een enkele identiteit kunt hebben: je bent Nederlander of Marokkaan, je bent zwart of blank, je bent gabber of rocker, je bent man of vrouw... maar het prachtige is juist dat mensen heel goed verschillende identiteiten en loyaliteiten kunnen combineren. Mensen zijn eerder dividuen (gespleten eenheden) dan individuen (ongespleten eenheden), eerder collages dan gefixeerde beelden. Naast zijn publicistische werk heeft Guattari zich tot zijn dood vooral beziggehouden met schizofrenen (in de kliniek La Borde - waarover de VPRO enige tijd geleden nog een boeiende documentaire uitzond), met vluchtelingen, politieke gevangenen en een netwerk van vrije radio's. In zijn engagement hekelt Guattari *De Postmoderne Impasse* (de titel van een essay uit 1989) - een tijdperk waarin activisten en intellectuelen liever de eigen achtertuin wieden dan zich te buigen over grootschalige en mondiale problemen, zoals uitsluiting en ecologische vernietiging.

Beide schrijvers hebben de euvele moed getoond ook hun eigen werk te ontdoen van ieder copyright. Want hoe luidt hun gedachte? 'Als je iets leest, pik je sommige dingen op en laat je andere dingen liggen - lees zo ook onze boeken, sla over wat je niks vind en pik eruit wat je kan gebruiken: het zijn gereedschapskisten'. Deze gedachte heeft een fikse invloed uitgeoefend op het feminisme: de productie van identiteiten zou in de wereldgeschiedenis vooral een aangelegenheid van mannen zijn geweest - zij kregen immers een publieke rol, zij fundeerden wetenschap en cultuur en claimden vervolgens een copyright voor hun bijdrage aan de beschaving. Vrouwen daarentegen (en mannen zonder economische, politieke en wetenschappelijke macht) bleven verstoken van deze identiteitsindustrie, waardoor hun denken en leefcultuur meer nomadisch van aard bleven, kabbelend tussen verschillende gezichtspunten en identiteiten. Deleuze doceerde tot aan zijn dood aan de universiteit van Vincennes alwaar je je zonder diploma's kon laten inschrijven. Zijn gehoor was zeer divers: studenten, architecten, huisvrouwen, arbeiders, kunstenaars, musici - en bovendien een keur aan nationaliteiten en etnische groepen. Deleuze en Guattari analyseerden de jaren tachtig als een lange winter, waarin

intellectuele luiheid en politieke lafheid de beweeglijkheid en creativiteit van mensen aan banden hebben gelegd.

Maar niet alleen filosofen en vrouwen trekken het copyright in twijfel. Een drietal gesprekken illustreert deze tendens. Op 27 april ontmoette ik in Amsterdam de New Yorkse filosoof Paul Miller, alias dj Spooky (That Subliminal Kid) - een jonge, zwarte dj die in Parijs filosofie studeerde en zijn ideeën verwerkt in tekstloze illbient. Momenteel werkt hij aan een scifi-roman (scifi is het meest populaire utopische genre in de Verenigde Staten) en een studie over de Amerikaanse cultuur - over copyrights. Als dj Spooky brengt hij platen en cd's uit op autonome labels en verspreidt op kleine schaal minder toegankelijke tapes die hij uitdeelt tijdens lezingen of optredens. Zijn soundscapes zijn niet altijd toegankelijk, zijn mixen soms zeer heavy en ruw en zeker niet altijd dansbaar. Spooky weigert hapklare brokken voor te schotelen, keert zich tegen het dance-fundamentalisme en noteert op de achterzijde van zijn *Songs of a Dead Dreamer* (1996): "Think! It's not illegal yet".

Tijdens ons gesprek in een kleine pizzeria aan de Rozenstraat maakt Paul duidelijk dat de dj ook een politieke avantgardist is voor wie de interculturele samenleving het hoogste doel is. In zijn mix tracht de dj zoveel mogelijk grenzen te slechten: de grenzen tussen blanke en zwarte cultuur, tussen hoge en lage cultuur, tussen primitivisme en technologie, tussen mannen en vrouwen, enzovoorts. De mix is een statement, een proces van decoderen en recoderen, een diefstal van verschillende elementen die in de mix een nieuwe samenhang krijgen. De struikrover Spooky erkent geen copyrights. Op de vraag naar welke muziek hij vroeger luisterde, antwoordt hij: "Ik ken helemaal geen bands of composities, ik luisterde altijd naar de radio en sample gewoon wat ik tof vind". Voor eigendomsrechten heeft Spooky geen oor en hij beschouwt ze als onlosmakelijk verbonden met een dominante 'whities-culture' waaraan hij geen boodschap heeft. In zijn lezing die avond - *Dark Carnival*, een geschiedenis van het dj-isme vanaf de introductie van de phonograaf in 1877 - hekelt hij de identiteitsproductie sinds de negentiende eeuw. In de vorige eeuw ontstonden immers concepten als het 'zwarte vraagstuk', het 'vrouwenvraagstuk', de 'Ierse kwestie', het 'indianen-vraagstuk', het 'joodse probleem'. Mensen werden gedwongen een enkele identiteit te aanvaarden: zwart, blank, joods, Iers, indiaan, man, vrouw, arbeider, kunstenaar, enzovoorts. In de mix brengt hij verschillende identiteiten samen - zijn lezing wordt afgewisseld met gemixte soundscapes. Spooky spreekt in verband met zijn soundscapes van 'folk-muziek' - muziek waarin mensen, hun contexten, hun verlangens en onlustgevoelens in al hun bonte verscheidenheid aanwezig zijn.

Genuanceerder over het anti-copyright is de in Kopenhagen woonachtige filmmaker en -verzamelaar Jack Stevenson. Deze Amerikaan verzamelt cultfilms die hij distribueert in Europa. Stevenson presenteerde tijdens het Rotterdamse Filmfestival 1998 een collectie propagandafilms van de Amerikaanse politie, het leger en de medische wereld, waaronder een gruwelijke documentaire uit 1968 over de slachtoffers aan het front in Vietnam. De film werd gemaakt door de medische dienst die zijn studenten trots wilde laten zien hoe dankzij moderne technologie gewonde frontsoldaten ter plekke kunnen worden geopereerd en opgelapt. Tijdens de vertoning verlieten tientallen mensen geschokt de zaal. Na afloop van het vijftal propagandafilms had ik een lang gesprek met Stevenson in een kroegje aan de Mauritsweg. De Vietnamfilm, zo vertelt hij me, is onbedoeld de beste antimilitaristische film die ooit werd gemaakt. Zelden hebben meer mensen dienst geweigerd dan na het zien van die film. Tien jaar eerder vertoonde hij de documentaire in een filmhuis te München. De organisator bleek zelf te zijn opgeleid als legerarts en kreeg de film omstreeks

1970 voorgeschoteld tijdens zijn opleiding. Hij en zo'n tien anderen van zijn afdeling namen daarop direct ontslag.
Stevenson was in Rotterdam in het kader van The Cruel Machine, een programma waarin geweld centraal stond. Zonder dat ik hem er expliciet naar vroeg, begon hij zelf over het fenomeen copyright. "Het heeft me zeer veel moeite gekost deze films in bezit te krijgen, want ze worden doorgaans als intern en geheim geclassificeerd. Ik mag ze zeer zeker niet vertonen, maar doe dat heimelijk toch omdat de impact zo enorm is. Daarom vertoon ik steeds de hele film en geen fragmenten - het gaat mij om de hele context waarbinnen zo'n documentaire wordt gemaakt. Geweld is vandaag een populair fenomeen en ik ontvang van menig videojockey een verzoek om beelden af te staan voor hun video-clips of artistieke collages. Enerzijds schend ik het copyright van het Pentagon, maar anderzijds weiger ik afzonderlijke beelden af te staan. In de mix gaat immers de context verloren - ik vind het belangrijk dat mensen zich bewust zijn van de context waarbinnen dit geweld plaats vindt."

Een voorlopig laatste gesprek over copyrights voerde ik op 8 mei te Den Haag met de Russische performer Aleksandr Brener. Brener schond in 1997 het copyright van Malevitsj door een van diens doeken (*White Supremacy*) in het Stedelijk Museum te bekladden met een groen dollar-teken. Hij werd veroordeeld tot een gevangenisstraf van tien maanden, waarvan vijf voorwaardelijk, en schreef tijdens zijn gevangenschap het dagboek *Een ondergezeken pistool* (1998). Het boekje werd uitgegeven door uitgeverij Ravijn en gepresenteerd in Theater Zeebelt te Den Haag. In dit heerlijk leesbare boekje ontpopt Brener zich als een Tijl Uilenspiegel die een kruistocht voert tegen musea, tegen commerciële kunst en de kunstelite, maar ook tegen gevangenissen en het gebrek aan menselijkheid in de moderne samenleving (in mijn exemplaar van *Een ondergezeken pistool* krabbelde hij de woorden: 'With Love').
Brener propageert een actionisme dat direct ingrijpt in de samenleving zelf en zoekt daarvoor zijn toevlucht in provocatieve performances. Zo daagde hij schreeuwend, getooid met bokshandschoenen, Boris Jeltsin op het Rode Plein uit; vernielde hij een expositie in Stockholm; bedreef hij de liefde onder het standbeeld van Poesjkin; en wierp hij flessen ketchup naar het Rode Leger.
In de discussie die volgde op de presentatie bleek eens te meer in hoeverre de kunstenaar, in dit geval Malevitsj, de laatste drager van het copyright is. Zijn heftigste criticus, een woedende Koos van Duinen, meende dat Brener een onschuldig voorwerp zinloos geweld had aangedaan. Dat Brener in *Een ondergezeken pistool* de onschuld van de kunst juist ter discussie stelt, werd buiten beschouwing gelaten. Dat Koos zelf een gedicht van Lucebert verminkte door slechts twee regels te samplen en de context achterwege te laten, ontging de meeste toehoorders ook. Wanneer wordt een kunstwerk geweld aangedaan? Toch weerklonk er ook een fris geluid in het debat: wellicht heeft Brener - al dan niet bedoeld - de illusie van het artistieke eigendom gehekeld en de dialoog met een kunstwerk weer ingevoerd. Zijn praktijk zou dan een interessante bijdrage aan de copyright-discussie kunnen betekenen. Een meneer in de zaal meende dan ook dat het inmiddels geschoonde doek van Malevitsj de groene dollar weer terug zou moeten krijgen. Wellicht, zo vervolgde hij ironisch, is het mogelijk Rudi Fuchs en het Stedelijk Museum voor de rechter te dagen omdat ze een kunstwerk van Brener hebben vernield. Brener zelf hield wijselijk zijn mond - zijn doel was immers al bereikt: een pittige discussie over politiek engagement, museaal eigendom en het bondgenootschap van cultuurelites en multinationale ondernemingen.

Drie gesprekken over copyrights, drie verschillende geluiden. Met de anarchistische gedachte "Eigendom is diefstal" en het verzet tegen het identiteitsbewijs in het achter-

hoofd, schijnt de copyright-kwestie een boeiende discussie. Copyrights, zo merkt Paul Miller alias dj Spooky op, resulteren in sociale en culturele stilstand, in vernauwing en uitsluiting, in een onderscheid tussen originele mensen en niet-originele mensen. Hij sluit zich aan bij libertaire auteurs als Thoreau, Whitman en vooral Emerson die ieder copyright op originaliteit verwierpen. In zijn Amsterdamse voordracht *Dark Carnival* expliciteert hij die stelling: "In his essay *On Quotation and Originality,* Emerson was trying to come to grips with a kind of cultural inertia that he saw in his days. His central premise was that peoples minds were too burdened with the weight of previous creative work - they only took elements from the past and reconfigured them to their own taste in the present day. But Emerson, being the creative individual as he was, tried to look beneath the surface that this kind of cultural saturation fostered. He wrote: "Our debt to tradition through reading and conversation is so massive, our protest so rare and insignificant - and this commonly on the ground of other reading or hearing - that in large sense, one would say there is no pure originality. All minds quote. Old and new make the warp and woof of every moment. There is no single thread that is not a twist of these two strands"."
Siebe Thissen

Bronnen
* Rosi Braidotti, *De weg van de nomade: over vrouwen en de historische productie van identiteiten* (Socrateslezing Utrecht, Humanistisch Verbond 1993);
* Aleksandr Brener, *Een ondergezeken pistool* (Arsenaal-reeks Ravijn, Amsterdam 1998). Ravijn: Postbus 76116, 1070 EC Amsterdam, 020-6713459. e-mail: ravijn@xs4all.nl - website: http://www.xs4all.nl/-ravijn;
* *Daar aan de Maas. Onafhankelijk Feijenoord-fanzine,* te verkrijgen via Gerdjan, Poortgebouw, Stieltjesstraat 38, 3071 JX Rotterdam. In het laatste nummer een uitgebreid verslag van het conflict met het Feijenoordbestuur en een reportage over het stadionverbod van een van de colporteurs;
* Gilles Deleuze, *Nomaden-denken* (SUN, Nijmegen 1981);
* Gilles Deleuze & Felix Guattari, *On the Line* (Semiotexte, New York 1993) - POBox 568, Brooklyn, New York, 11211 USA;
* Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Nomadology: The War Machine* (Semiotexte, New York 1992) - beide titels zijn verkrijgbaar via V2-Organisatie, Eendragtstraat, Rotterdam: 010-4046427;
* Robert Maier, 'Felix Guattari: een vrolijk filosoof', in: *Filosofie Magazine* (#3 1992);
* Martijn Meijer, 'De bekladder van werk Malewitsj spuit zijn ideeën', in: *NRC-Handelsblad* (9-5-1998);
* Paul D. Miller, *Dark Carnival,* voordracht gehouden in Buro Amsterdam/Stedelijk Museum op 27 april 1998 - Binnenkort verschijnt zijn boek *Flow My Blood, The DJ Said;*
* Xandra Schutte, 'Aleksandr Brener', in: *De Groene Amsterdammer* (6 mei 1998);
* DJ Spooky (That Subliminal Kid), *Songs of a Dead Dreamer* (cd 1996), Asphodel, POBox 51, Chelsea Station, New York, NY 10113, USA; e-mail: asphodel@interport.net - website: http://www.wilder.net/stc;
* DJ Spooky, *Lex Luther's Revenge: A Mix for the Amsterdam Gathering* (tape 1998) - met een rauwe mix van stedelijke geluidweefsels (kant a) en veel ragga/dub (kant b);
* Jack Stevenson, distributie cult- en propagandafilms: Carl Th. Dreyersvej 5a, 8400 Ebeltoft, Denemarken;
* Theater Zeebelt, Willemstraat 7, 2514 HJ Den Haag. e-mail: Zeebelt@bart.nl - website: http://users.bart.nl/-zeebelt.

BOEKBESPREKINGEN

ARBEIDERSBEWEGING

Honderd jaar sociaal 1891-1991 is een goed verzorgd boek van ruim achthonderd bladzijden. Het bevat zoals de ondertitel aangeeft teksten uit honderd jaar sociale beweging en sociaal denken in Nederland. Dat kan razend interessant zijn, maar helaas valt dat van dit boek niet te zeggen. En eigenlijk is dat wel enigszins te begrijpen, want het boek komt voort uit een samenwerkingsverband van Vrije Universiteit, Katholiek Documentatiecentrum en Internationaal Instituut voor Sociale Geschiedenis. De samenstellers hebben dan ook sterk de nadruk gelegd op de protestants-christelijke en rooms-katholieke arbeidersbeweging (ongeveer de helft van de 72 teksten zijn afkomstig uit de confessionele hoek, waaronder pauselijke encyclieken en het bisschoppelijk mandement van 1954) en daarbinnen weer op de vakbeweging. Niemand kan ontkennen dat tot in de jaren zestig Nederland een intens verzuild land was en aandacht voor de christelijke en katholieke arbeiderszuil in zo'n historische anthologie is dan ook begrijpelijk. Maar bij 'sociale beweging en sociaal denken' leg ik (vele) andere verbanden die in dit boek nauwelijks of in het geheel niet aan de orde komen. Met name van het IISG had ik toch een bredere invalshoek verwacht. Zeker, wie uitsluitend kijkt naar de grootte van organisaties en de directe invloed van zulke organisaties op het sociaal-economische en politieke beleid van de gevestigde machten, kan niet heen om de christelijke en katholieke bonden en evenmin om het sociaaldemocratische NVV. Toch valt de blinde vlek van de samenstellers (Bert Altena nadrukkelijk uitgezonderd) voor alle ontwikkelingen ter linkerzijde van de sociaaldemocratie (anarchisten, syndicalisten, trotskisten en communisten) en in mindere mate ook voor ontwikkelingen op de rechts-radicale flank van het politieke spectrum historisch moeilijk te verdedigen. Inhoudelijk waren de kleinere stromingen binnen de arbeidersbeweging wel degelijk van belang. Soms beïnvloedde hun permanente kritiek op de sociaaldemocratische zuil respectievelijk de confessionele zuilen wel degelijk de opstelling van de groten, bijvoorbeeld in de jaren twintig inzake bedrijfsorganisatie en medezeggenschap bij de sociaaldemocratie en in de jaren dertig de corporatieve staatsgedachte bij de confessionelen. Veelzeggend is ook dat de samenstellers aan de gelijkschakeling van de Nederlandse arbeidersbeweging en het ontstaan van het Nederlandsch Arbeidsfront in de oorlogsjaren relatief weinig bladzijden besteden. Ik vraag me dan ook af of de gemiddelde lezer begrijpt dat die ontwikkeling nauw samenhangt met de ingroei van de grote verzuilde organisaties van de arbeidersbeweging in de bestaande politieke orde gedurende de daaraan voorafgaande decennia.

Het enige geslaagde deel van het boek is het gedeelte dat de eerste periode (1891-1918) behandelt en verzorgd is door redacteur Bert Altena. Hij legt onder meer het accent op de strijd tussen anarchisten en sociaaldemocraten en dan met name zoals die zich in en rond het revolutionaire Nationaal Arbeids Secretariaat voltrok. Hij presenteert ook teksten (onder anderen van Cornelissen, Van Emmenes, Kolthek, Polak, Oudegeest en Sneevliet) die de lezer inzicht geven in de conflicten van toen die zelfs nu nog hun weerslag hebben. (Kortheidshalve verwijs ik in dat verband naar de discussies over het NAS die in het *Eerste, Tweede* en *Derde Jaarboek Anarchisme* en *De AS* 117 door Altena en De Winter zijn gevoerd.) Kortom, dit kreupele tekstboek moet een gemiste kans genoemd worden. (HR)

J.M. Peet, L.J. Altena en C.H. Wiedijk (red.), Honderd jaar sociaal 1891-1991. Teksten uit honderd jaar sociale beweging en sociaal denken in Nederland; Sdu Uitgevers, Den Haag 1998; 818 pag.; geïll.; f59.90.

KERK EN STAAT

Schendingen van de scheiding tussen kerk en staat is een nieuwe uitgave van *De Vrije Ge-*

dachte. Daarin wordt de aandacht gevestigd op het al of niet manifeste fundamentalisme dat kleeft aan de diverse godsdiensten. Binnenshuis is het leed al niet te overzien, maar nog erger wordt het wanneer het zich ook uitstrekt over het algemeen maatschappelijke leven. Vooral in vele islamitische landen is 'de beer los' en als een orkaan raast daar het fundamentalisme. Dat geeft zelfs aanleiding tot lijfstraffen, openbare executies en massaslachtingen.

In de landen waar de greep naar de macht nog niet is gerealiseerd, strekt de bemoeizucht zich uit tot de media, het onderwijs, de politiek, de gezondheidszorg en allerlei rechtposities. Dit fundamentalisme geldt evenzeer voor de fanatieke volgelingen van andere wereldreligies zoals het hindoeïsme, het jodendom en het christendom: er wordt onder andere verwezen naar Noord-Ierland. Ook aan de Tibetaanse Dalai Lama is een artikel gewijd. Trouwens, aan de dwang en angsten vanuit de kleinere sektarische stromingen wordt eveneens aandacht besteed. Tevens wordt er voor het dierenwelzijn een lans gebroken.

De artikelen in dit 'zwartboek' (dat zeer duurzaam in een witte kaft is uitgegeven), al of niet toegelicht met statistieken en schema's, geven blijk van gedegen werk. Als ik iets mag toevoegen, dan is het te waarschuwen voor de keerzijde van de hooggeroemde democratische tolerantie. Helaas ook in linkse kringen worden de onzinnigste zaken verdedigd. Maar het mag toch niet zo zijn dat wij ons tolerant dienen op te stellen tegenover intolerant gedrag. Immers, in de jaren dertig bracht de democratie Hitler aan de macht. Zo zijn er voorbeelden te over, bijvoorbeeld de Franse steun aan Khomeiny. Wat dat betreft is er geen nieuws onder de zon en dienen wij vrijdenkers valse schijn te ontmaskeren. Dat is de intentie van dit zwartboek. (WdL)

Werkgroep Kerk en Staat, Schendingen van de scheiding tussen kerk en staat; uitgeverij De Vrije Gedachte, Rotterdam 1998; 176 pag.; f25,= (bestellen via postgironummer 274551 van DVG).

ARBEIDERSRADEN EN GEMEENTERADEN

Met enige overdrijving zou men kunnen stellen dat het radencommunisme de meest fundamentalistische variant van marxisme is. Deze (marginale) stroming baseert zich geheel op de Marxe analyse van de productieverhoudingen, keert zich tegen alle leninistische varianten met hun proletarische voorhoedepartijen en stelt zich op het standpunt van de autonome arbeidersstrijd. Vanuit de materialistische optiek van de radencommunisten (en dus het centraal stellen van de 'broodvraag', dat wil zeggen concrete verbetering van de positie van de loonarbeider) is het anarchisme met zijn nadruk op 'eeuwige' principes een idealistische politieke filosofie en als zodanig in wezen kleinburgerlijk.

Toch zijn er steeds duidelijke raakvlakken geweest tussen radencommunisme en anarchisme, zoals de kritiek op staat, partijen en vakorganisaties en de keuze voor directe acties als stakingen, bezettingen, boycot en dergelijke als wapen in de klassenstrijd. Soms vonden radencommunistische opvattingen - met name in het begin van de jaren twintig en in het begin van de jaren zeventig - weerklank binnen delen van de linkse beweging, waaronder het anarchisme. Zo is de kritiek op de revolutie in Rusland (en later die in China, Cuba en andere landen), die wordt beschouwd als een staatskapitalistische omwenteling waarmee slechts een einde kwam aan feodale verhoudingen, door vele anarchisten onderschreven.

Niettemin kan men zich afvragen, nu het proletariaat in het Westen zodanig gedecimeerd is dat zelfstandige arbeidersstrijd van betekenis illusoir is geworden, of het radencommunisme nog enige toekomst heeft. Historisch beschouwd is het radencommunisme met zijn pleidooi voor de vorming van arbeidersraden echter een opmerkelijk fenomeen, niet in het minst omdat de theoretische basis rond 1920 door Nederlandse marxisten als Gorter en Pannekoek is gelegd. Hoewel het boekje over het radencommunisme dat recent door Rode Emma is uitge-

bracht interessant is, heeft het toch zijn tekortkomingen. Dat is het gevolg van het feit dat samensteller Ton Geurtsen géén keuze heeft gemaakt tussen een bundel radencommunistische teksten en een aan de meest aansprekende Nederlandse radencommunist Cajo Brendel gewijd 'feestschrift'. Juist van en over Brendel, die al ruim een halve eeuw actief is als eigenzinnig theoreticus en criticus en onder meer studies over Pannekoek en de Spaanse revolutie van 1936 (waarin de anarchisten bepaald niet gespaard worden) op zijn naam heeft staan, had ik graag meer willen lezen. De teksten in het boekje (vaak nog géén pagina lang) zijn echter te summier om recht te kunnen doen aan het radencommunistische gedachtengoed. Zelfs de lezenswaardige inleiding van Henny Buiting kan dat gebrek niet goed maken.

Lijken arbeidersraden inmiddels tot een bijna afgesloten tijdperk te behoren, gemeenteraden mogen zich sinds kort in een opmerkelijke interesse van anarchisten verheugen. Hoewel Bakoenin niet uitsloot dat anarchisten via gemeenteraden politieke invloed zouden kunnen uitoefenen en libertairen sindsdien incidenteel in de gemeentelijke politieke arena hebben geopereerd, is sinds Bookchins pleidooi voor een 'libertair municipalisme' (zie onder meer *Eerste Jaarboek Anarchisme* en *De AS* 107) de electorale weg deels door anarchisten geaccepteerd (zie *Buiten de Orde* nr. 1, 1998). Samen met De Vrije Socialist en het Vlaamse blad *verZ* van onze politieke vrienden Roger Jacobs en Johny Lenaerts brengt Rode Emma een brochure over dit libertair municipalisme. Daarin vat Jacobs samen hoe Bookchin de verschuiving van werkvloer naar raadszaal als focus van maatschappelijke verandering en de rol van libertairen daarbij heeft beschreven. Verder bevat de brochure onder meer een gesprek met Bookchins levensgezellin Janet Biehl, die onlangs *The Politics of Social Ecology: Libertarian Municipalism* publiceerde, en een gesprek dat Jacobs en Lenaerts hadden met de libertaire uitgever Dimitri Roussopoulos (Black Rose). Roussopoulos tracht al vele jaren met een libertair-ecologisch programma door te dringen tot de gemeenteraad van het Canadese Montreal. Hoe informatief de brochure ook is, ze blijft beperkt tot de historische dimensie en het abstracte niveau waarop Bookchin, Biehl en anderen het libertaire municipalisme tot dusverre benaderd hebben. Juist de eigentijdse en concrete invulling (hoe beperkt ook) lijkt me voor de hedendaagse anarchist waardevol. Waarom niet eens aandacht besteed aan de manier waarop in het verleden Provo en Kabouter en thans de Rotterdamse en de Haagse Stadspartij zich in de praktijk van de gemeentelijke politiek hebben opgesteld respectievelijk opstellen? (HR)

Radencommunisme en zelfstandige arbeidersstrijd. Teksten van Cajo Brendel e.a. met een inleiding van Henny Buiting en een interview met Brendel door Ton Geurtsen; Rode Emma, postbus 11378, Amsterdam 1998; geïll.; 71 pag.; f20,=

Libertair municipalisme; Rode Emma/De Vrije Socialist/verZ, Amsterdam/Hasselt 1998; 44 pag.; f4,90.

SOCIALISME EN VRIJHEID

Uit de serie *Socialisme en vrijheid* zijn voor f4,90 per stuk nog brochures verkrijgbaar over antimilitarisme (Fred van der Spek), Sacco en Vanzetti (Dick Gevers), neo-liberalisme (Takis Fotopoulos), wapenhandel met Indonesië (Martin Broek), persoonsregistratie (Jan Holvast/Sjoerd Bosch), New Age (Harry Provoost), verzorgingsstaat (André Bons), groene politiek (Roger Jacobs), militair gebruik van verarmd uranium (Henk van der Keur) en - hierboven besproken - libertair municipalisme. De brochures verschijnen parallel aan een serie maandelijkse lezingen waarmee de Vrije Socialist drie jaar geleden van start ging. Voor informatie of bestellingen: Rode Emma, postbus 11378, 1001 GJ Amsterdam, 020-6120518, kaboem@worldonline.nl

Beste lezer(es),

Dit *Vijfde Jaarboek Anarchisme* verschijnt als dubbelnummer van *De AS*. Eind van het jaar verschijnt het vierde nummer (*De AS* 124) dat 'dieren' als thema heeft. Daarmee sluiten we de 26ste jaargang af. De thema's voor de in 1999 te verschijnen nummers zijn nog niet definitief vastgesteld, maar in ieder geval zal daar een *Zesde Jaarboek Anarchisme* bij zijn.

Onze financiële situatie heeft zich momenteel gestabiliseerd en zoals het er nu naar uitziet behoeft de abonnementsprijs niet verhoogd te worden. Daarbij rekenen we echter zoals altijd op extra geldelijke bijdragen aan het Steunfonds (postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle). Ook vragen we diegenen die hun abonnement over het lopende jaar nog niet betaald hebben dit alsnog per omgaande te doen.

Hoewel *De AS* met ca. 650 exemplaren de hoogste oplage heeft van alle in Nederland en Vlaanderen verschijnende libertaire bladen en we bovendien constateren dat het aantal abonnees niet verder terugloopt, zijn nieuwe lezers niettemin uiterst welkom. Nu veel boekhandelaren de losse verkoop van politieke bladen hebben afgestoten, komen tijdschriften als *De AS* nauwelijks meer onder ogen van een groter publiek. Daarom vragen we onze abonnees nog eens nadrukkelijk in eigen kring nieuwe lezers te werven. Dat kan door het geven van een cadeau-abonnement maar ook door het verspreiden van (gratis) proefnummers. Een berichtje aan de administratie van *De AS* is voldoende.

Redactie en administratie De AS

LOSSE EXEMPLAREN

Zolang de voorraad strekt zijn nog losse exemplaren verkrijgbaar van diverse reeds verschenen *afleveringen* van de AS. Men kan deze nummers bestellen door storting/overmaking van f4,- (inclusief verzendkosten) op postgiro 4460315 van de AS, postbus 43, 2750 AA Moerkapelle. In verband met de portokosten moet voor tenminste f12,- besteld worden!
Leverbaar zijn de volgende afleveringen: nr. 38 (Bedrog van het kapitaal), nr. 41 (Gezondheidszorg), nr. 42/43 (Proudhon), nr. 44/45 (Onkruit & antimilitarisme), nr. 46 (USA), nr. 47 (Geweld), nr. 55/56 (Politieke vorming), nr. 59/60 (Anarchistische perspectieven), nr. 61 (Marx), nr. 63 (Anarchie & avantgarde), nr. 64 (De crisis), nr. 65 (Nationalisme & bevrijdingsbewegingen), nr. 66 (Een libertaire staat?), nr. 67 (Arbeidsethos), nr. 68 (Anarchisme & utopie), nr. 69 (Nieuwe sociale bewegingen), nr. 70 (Clara Wichmann), nr. 71 (Staatskunst of straatcultuur), nr. 72 (Eigendom), nr. 73 (Technologie), nr. 74 (Spanje 1936-1986), nr. 75 (Macht), nr. 76 (De sociocratie van Kees Boeke), nr. 77 (De verwording van rechts), nr. 78 (Max Stirner), nr. 79 (Musica Anarchica), nr. 80 (Berlijn), nr. 81 (Onderdak), nr. 82 (Tegenethiek), nr. 83 (Provo), nr. 84 (Oost-Europa), nr. 86 (Literatuur), nr. 87 (Domela Nieuwenhuis), nr. 88 (De staat van de ecologie), nr. 89 (Onder anarchisten), nr. 90 (De verlokking van rechts), nr. 91 (Murray Bookchin), nr. 92 (Menselijke natuur en anarchisme), nr. 93 (Stad, straat, federatie), nr. 94 (Het labyrint van de vrijheid), nr. 95 (Christen-anarchisme), nr. 96 (Buitenstaanders over anarchisme), nr. 97 (Israël), nr. 98 (Transport), nr. 99 (Sarajevo), nr. 100 (Beeldvorming), nr. 101 (Media), nr. 102 (Nederland immigratieland), nr. 103 (William Godwin), nr. 104/105 (België), nr. 106 (Economie), nr. 107 (Politiek), nr. 108 (Wim van Dooren), nr. 111 (Voorheen Sovjetunie), nr. 113 (Gustav Landauer), nr. 114 (Poëzie als ordeverstoring), nr. 115 (Latijns Amerika), nr. 117 (Domela als internationale figuur), nr. 118 (Italië), nr. 121 (Leren).
Nr. 109/110 (De bevrijding van het anarchisme), nr. 112 (Tweede Jaarboek Anarchisme), nr. 116 (Derde Jaarboek Anarchisme) en nr. 119/120 (Vierde Jaarboek Anarchisme) kosten f8,- per stuk.
Er zijn nu ook *reprints* verkrijgbaar van: nr. 1 (Syndicalisme), nr. 2 (Marxismekritiek), nr. 3 (Anarchisme vandaag), nr. 4 (Vrouwenbevrijding), nr. 5 (Zelfbeheer), nr. 6 (Registratie), nr. 7 (Energie), nr. 9/10 (Onderwijs, opvoeding, misvorming), nr. 12 (De Grote Depressie), nr. 13 (Terrorisme), nr. 17 (Misdaad en straf, met teksten van Clara Wichmann), nr. 18 (Arthur Lehning), nr. 19 (Antimilitarisme), nr. 21/22 (Bakoenin), nr. 25 (Organisatie), nr. 28 (Kropotkin), nr. 31 (Milieu & macht), nr. 33/34 (Sexualiteit), nr. 36 (Europa), nr. 37 (Anarchisme en wetenschap), nr. 48 (Kunst & Anarchie), nr. 54 (Schijnanarchisme), nr. 57 (Tolstoj), nr. 58 (Coöperaties en collectieven), nr. 62 (Bart de Ligt), nr. 85 (Anarcha-feminisme).
Als *speciale aanbieding* geldt: alle nog leverbare afleveringen (exclusief reprints) van *De AS* voor slechts f75,-

REPRINT REEKS

De AS brengt ook herdrukken van oude anarchistische pamfletten en brochures. In deze reprint-reeks zijn nu verschenen:

- Anton Constandse, *Anarchisme*; een uit 1930 daterende, 14 p. omvattende beschouwing die bij Constandse's eigen uitgeverij de Albatros verscheen (001);
- R. Tamminga, *Theorie en praktijk van het nemen*; een begin deze eeuw door de schrijver in eigen beheer uitgegeven brochure van 16 p., waarin het neem- en eetrecht wordt verdedigd (002);
- Henk Eikeboom, *De anarchist en het huwelijk*; een 24 p. tellende, in 1921 bij Libertas (de drukkerij van Rijnders' Vrije Socialist) verschenen betoog van Henk Eikeboom dat veel stof deed opwaaien. Clara Wichmann sabelde Eikebooms pleidooi voor 'Stirneriaanse lustbeleving' fijntjes neer (003).
- Anton Constandse, *Heinrich Heine als dichter en denker*; een uit 1928 daterende, 48 p. tellende brochure van Constandse, opgenomen in de bundel *Groote Persoonlijkheden*, een uitgave van Orion (1928) die sindsdien nooit herdrukt is (004).
- J. Bedeaux en K.A. Fraanje, *Rhapsoden, zangen in modern gewaad*; een bundel die in 1951 verscheen bij Het Rode Boek te Rotterdam. Met een inleiding van B. Damme. 64 p. (bestelnummer: 005).

- Simon Radius, *Proudhon over kerk en samenleving*; een in 1981 bij de Vrije Gedachte verschenen essay. 42 p. (bestelnummer: 006).
- Piet Kooijman, *Heden, verleden en toekomst in zakformaat*; een reprint van de in 1935 voor het eerst verschenen brochure over de voorhoedefunctie van de gedeklasseerden ('neem en eet'), aangevuld met een herdruk van het artikel *De vooruitzichten der arbeidersbeweging* uit datzelfde jaar en een biografische schets van Piet Kooijman door Hans Ramaer. 48 p. (bestelnr.: 007).

Deze reprints kan men franco per post ontvangen door storting/overmaking op postgirorekening 4460315 van De AS, Moerkapelle met vermelding van bestelnummer(s): 001-003: ƒ6,-; 004: ƒ6,-; 005: ƒ6,-; 006: ƒ6,-; 007: ƒ6,-.

OVERIGE UITGAVEN

Eerste Jaarboek Anarchisme; 151 p.; inclusief verzendkosten ƒ12,50.
Anton Constandse, *De zelfvernietiging van het protestantisme*, een in 1926 verschenen kritische beschouwing van de godsdienst. Complete reprint in paperback; VIII + 120 pag.; inclusief verzendkosten ƒ15,-.
Anton Constandse, *De ellende der religie*. Reprint van brochure uit 1923; 20 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *God is het kwaad*. Reprint van brochure uit 1924; 31 p.; inclusief verzendkosten ƒ3,50.
Anton Constandse, *Kan er een God zijn?*. Reprint van brochure uit 1927; 16 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *Godsdienst opium voor het volk*. Reprint van brochure uit 1929; 15 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Anton Constandse, *Nederland, God en Oranje*. Reprint van brochure uit 1932; 15 p.; inclusief verzendkosten ƒ2,50.
Hans Ramaer, *Het individualisme van Anton Constandse*. Tekst van de achtste Anton Constandselezing (1994) voor De Vrije Gedachte in brochurevorm; 22 p.; inclusief verzendkosten ƒ3,50.
Alle uitgaven te bestellen door storting op postrekening 4460315 van De AS te Moerkapelle.

Invullen en in gefrankeerde enveloppe opsturen naar adm. De AS,
pb 43, 2750 AA Moerkapelle

- **Ik steun de AS financieel en stort een bedrag van ƒ .... op postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle.**
- **Ik word abonnee en stort een bedrag van ƒ8,50 op postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle voor de in 1998 te verschijnen aflevering.**
- **Ik geef een jaarabonnement op De AS cadeau aan:**

Naam: . . . .

Adres: . . . .

Plaats/postcode: . . . .

Dit cadeau-abonnement betreft jaargang 1998. Ik betaal daarvoor ƒ32,- via postgiro 4460315 van De AS te Moerkapelle.
Nieuwe abonnees, alsmede degenen die een cadeau-abo geven, ontvangen gratis een reprint van oude anarchistische brochures (zie hierboven), naar keuze 001-003, 004, 005, 006 of 007.

Naam: . . . .

Adres: . . . .

Plaats/postcode: . . . . **Ik kies reprint** . . . .

Datum: . . . .   **Handtekening:** . . . .

Het spookt in de Sint Jan !
De filosofische betekenis van het offer en de levenskunst



Jan Börger

Inleiding-biografie,
Samenstelling en redactie
Wim Lobel
ISBN 90-76033-01-03
NUGI 614
Te bestellen via de boekhandel of rechtstreeks bij de Jan Börger-Bibliotheek, Postbus 43, 2750 AA Moerkapelle door storting/overmaking van *f* 39,50 op postgiro 77 0 36

Inhoud

Rudolf de Jong	*HET ANARCHISME NA DE VAL VAN DE BERLIJNSE MUUR*
Leo van Bergen	*HET VERMEENDE NUT VAN OORLOG VOOR DE GENEESKUNDE*
Chris McDonald	*DE REVOLUTIONAIRE ONDERKLASSE BIJ BAKOENIN EN MARCUSE*
Hans Ramaer	*NEDERLAND IN 2030: MEER ASFALT, BLIK EN BETON*
Thom Holterman	*COMMUNALISME, FEDERALISME EN DE CORPORATIEVE STAATSGEDACHTE*
Colin Ward	*DE OPKOMST VAN EEN RELIGIEUS FUNDAMENTALISME*
André de Raaij	*MYSTIEK OF ACTIE?* *Christenanarchistische dilemma's na 1903*
André Bons	*ANARCHISME, POLITIEK, NATUUR EN MODERNITEIT* *Kritiek op Bookchin's radicale sociale ecologie*
Kirkpatrick Sale	*LESSEN VAN DE LUDDIETEN*
Siebe Thissen	*SHEELA-NA-GIG 6*
Wim de Lobel e.a.	*BOEKBESPREKINGEN*

Prijs *f14,50*